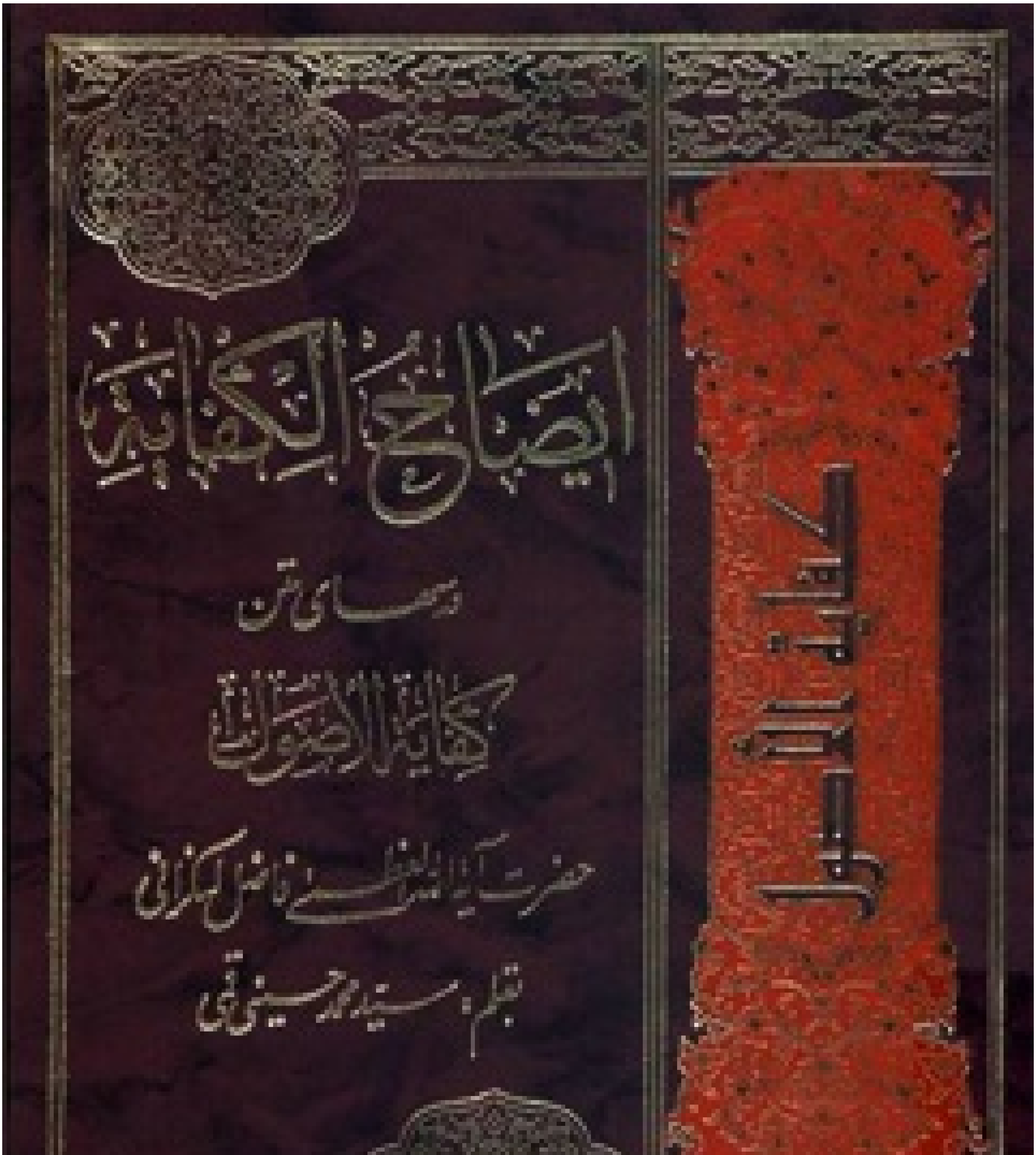

ایضاح الکفایه
درسهای متن
کفایة الاصول
حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی
بقلم: سید محمد حسینی قمی
۵

بسم الله الرحمن الرحیم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
ایضاح الکفایه جلد ۵ ----- ۱۳
مشخصات کتاب ----- ۱۳
اشاره ----- ۱۳
مقدّمه: ----- ۱۴
اشاره ----- ۱۴
اینک متذکّر چند مطلب می‌شوم: ----- ۱۴
[ادامه مقصد هفتم ----- ۱۵
اصالهٔ الاحتیاط ----- ۱۵
اشاره ----- ۱۵
مقام اوّل دوران امر بین متباینین ----- ۱۶
اشاره ----- ۱۶
تنبیهات [اشتغال ----- ۲۲
تنبیه اوّل اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف است ----- ۲۲
تنبیه دوّم «عدم ابتلاء مانع فعلیّت تکلیف می‌شود» ----- ۲۵
اشاره ----- ۲۵
ملاک ابتلاء ----- ۲۶
شک در ابتلاء ----- ۲۶
تنبیه سوّم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجّز علم اجمالی نمی‌شود] ----- ۲۷
تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ----- ۲۹
مقام دوّم دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی ----- ۳۲
اشاره ----- ۳۲
برائت عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود ----- ۳۲

آیا برائت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود ----- ۴۱
تنبیهات [اقل و اکثر ارتباطی ----- ۴۴
تنبیه اوّل دوران امر بین مشروط و مطلق، خاصّ و عام، مطلق و مقیّد و عدم جریان برائت عقلی در آنها ----- ۴۴
«تنبیه دوّم» حکم ناسی جزء یا شرط و ... ----- ۴۷
اشاره ----- ۴۷
آیا توجّه خطاب به ناسی ممکن است ----- ۴۸
تنبیه سوّم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی» ----- ۴۹
اشاره ----- ۴۹
حکم زیاده عمدی ----- ۵۰
تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیّت یا شرطیّت ----- ۵۲
اشاره ----- ۵۳
استصحاب وجوب ----- ۵۴
اشاره ----- ۵۴
کیفیّت جریان استصحاب ۱۵۷]: ----- ۵۴
قاعده میسور ----- ۵۵
اشاره ----- ۵۶
[بعضی برای اثبات وجوب بقیّه عمل به سه روایت تمسک نموده‌اند] ----- ۵۶
اشاره ----- ۵۶
الف- «قوله صلّی اللّه علیه و آله فاذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه»[۱۶۷]. ----- ۵۶
ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور». ----- ۵۸
ج: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه». ----- ۶۰
بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه ----- ۶۱
اشاره ----- ۶۱
امّا روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...» ----- ۶۱

امّا روایت «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه» ----- ۶۱
بررسی حدود روایت «المیسور ...» ----- ۶۲
[خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیّه ----- ۶۵
اشاره ----- ۶۵
شرط جریان «احتیاط» چیست ----- ۶۵
شرط جریان برائت عقلی ----- ۶۷
شرط جریان برائت نقلی ----- ۶۷
اشاره ----- ۶۷
ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه ----- ۶۸
۱- اجماع: ----- ۶۸
۲- عقل: ----- ۶۸
۳- [ادلّه نقلیّه دالّ بر وجوب فحص:] ----- ۶۹
شرط جریان اصالهٔ التّخییر ----- ۷۰
اشاره ----- ۷۰
[اشکال ترک تعلّم و تفحّص در واجبات مشروط و موقّت ----- ۷۱
[راه حلّ مرحومین، محقّق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما»] ----- ۷۲
[راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور] ----- ۷۳
[در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم ----- ۷۵
[کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت ----- ۸۰
اشاره ----- ۸۰
[شرط اول: شأن اصالهٔ البراءهٔ این است که نفی تکلیف نماید] ----- ۸۰
اشاره ----- ۸۰
[جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرّهما»] ----- ۸۱
[شرط دوم: جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود] ----- ۸۲

اشاره ----- ۸۲
[پاسخ مصنّف، به مرحوم فاضل تونی «قدّس سرّهما»] ----- ۸۳
قاعده لا ضرر ----- ۸۴
اشاره ----- ۸۴
نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر» ----- ۸۵
اشاره ----- ۸۵
[اقسام تواتر] ----- ۸۵
۱- تواتر لفظی: ----- ۸۵
۲- تواتر معنوی: ----- ۸۵
۳- تواتر اجمالی: ----- ۸۵
امّا سند قاعده لا ضرر: ----- ۸۶
نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر ----- ۸۶
اشاره ----- ۸۶
معنای «ضرر» ----- ۸۶
معنای «ضرار» ----- ۸۷
بررسی هیئت ترکیبیّه قاعده «لا ضرر و لا ضرار» ----- ۸۸
خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر» ----- ۸۹
نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احکام اوّلیّه ----- ۹۰
توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادلّه احکام ثانویّه ----- ۹۳
تعارض ضررین ----- ۹۳
استصحاب ----- ۹۵
«اقوال در استصحاب» ----- ۹۵
تعریف استصحاب ----- ۹۵
[بیان اجمالی ادلّه حجیّت استصحاب ----- ۹۶

اشاره ----- ۹۶

۱- بنای تعبّدی عقلاء: ----- ۹۶

۲- ظنّ: ----- ۹۶

۳- نصوص: ----- ۹۶

۴- اجماع: ----- ۹۷

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیّه است؟ ----- ۹۸

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه ----- ۹۹

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی ----- ۱۰۰

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ----- ۱۰۰

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلّی ----- ۱۰۰

ادلّه حجّیّت استصحاب ----- ۱۰۶

۱- بنای عقلاء ----- ۱۰۶

۲- ظن ----- ۱۰۸

۳- اجماع ----- ۱۰۹

۴- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ----- ۱۱۰

اشاره ----- ۱۱۰

صحیحه اوّل زراره ----- ۱۱۰

اشاره ----- ۱۱۰

۱- بررسی سند صحیحه اوّل ----- ۱۱۱

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحه اوّل زراره ----- ۱۱۱

۳- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست ----- ۱۱۳

استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع ----- ۱۱۵

اشاره ----- ۱۱۵

بیان شیخ اعظم ره: ----- ۱۱۶

جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه ----- ۱۲۲
صحیحه دوّم زراره ----- ۱۲۲
صحیحه سوّم زراره ----- ۱۳۳
استدلال به روایت خصال ----- ۱۳۶
مکاتبه قاسانی [۴۲۱] ----- ۱۳۸
استدلال به اخبار حلّیت و طهارت ----- ۱۳۹
احکام وضعیّه ----- ۱۴۳
اشاره ----- ۱۴۳
اقسام احکام وضعیّه ----- ۱۴۵
اشاره ----- ۱۴۵
قسم اوّل احکام وضعیّه ----- ۱۴۶
قسم دوّم احکام وضعیّه ----- ۱۴۹
قسم سوّم احکام وضعیّه ----- ۱۵۰
آیا استصحاب در قسم اوّل از احکام وضعیّه جاری می‌شود[۴۸۸] ----- ۱۵۴
آیا استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود ----- ۱۵۶
آیا استصحاب در قسم دوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود ----- ۱۵۶
تنبیهات استصحاب ----- ۱۵۷
اشاره ----- ۱۵۷
تنبیه اوّل در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است ----- ۱۵۸
تنبیه دوّم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی است یا نه؟] ----- ۱۶۱
اشاره ----- ۱۶۱
آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود ----- ۱۶۲
تنبیه سوّم اقسام استصحاب کلّی ----- ۱۶۴
اشاره ----- ۱۶۴

استصحاب کلّی قسم اوّل ----- ۱۶۴

استصحاب کلّی قسم دوّم ----- ۱۶۵

استصحاب کلّی قسم سوّم ----- ۱۶۹

تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیّه ----- ۱۷۲

اشاره ----- ۱۷۲

استصحاب نفس زمان ----- ۱۷۴

استصحاب زمانی ۵۴۱] ----- ۱۷۴

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیّه ----- ۱۷۶

استصحاب فعل مقیّد به زمان ----- ۱۷۷

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی ----- ۱۸۴

اشاره ----- ۱۸۴

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟ ----- ۱۸۵

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ----- ۱۸۵

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه ----- ۱۹۰

اشاره ----- ۱۹۰

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ----- ۱۹۴

تنبیه هفتم اصل مثبت ----- ۱۹۷

اشاره ----- ۱۹۷

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب چیست ----- ۱۹۷

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن ----- ۱۹۸

آیا استصحاب ۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیّت دارد یا نه ----- ۱۹۸

منشأ اشکال در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب مثبت چیست؟ ----- ۲۰۰

اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد ----- ۲۰۲

مثبتات امارات و طرق حجّت است ----- ۲۰۴

تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد] ----- ۲۰۵

تنبیه نهم ترتّب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب ----- ۲۰۹

تنبیه دهم [اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاءً] ----- ۲۱۱

[فهرستها] ----- ۲۱۲

[الفهرس الموضوعی ----- ۲۱۲

فهرست موضوعی کتاب ----- ۲۱۵

درباره مرکز ----- ۲۵۵

ایضاح الکفایه جلد ۵

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۷

مقدّمه:

اشاره

«حمد و ستایش به پیشگاه قادر منّان که آثار قدرتش در ذرّات عالم جلوه‌گر است و خوان نعمتش از غایت لطف و کرم بر دوستان و دشمنان گسترده».

ادیم زمین، سفره عام اوست‌بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

درود بیشمار بر پیامبران و فرستادگان او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد که با مشعل فروزان دین و دانش، بشریّت را از ورطه ضلالت و سرگردانی بسوی ترقّی و تعالی سوق داده و از پلیدی شرک و بت‌پرستی به راه مستقیم توحید و سعادت هدایت نموده‌اند. «صلوات اللّه علیه و علیهم اجمعین».

شکر و سپاس ایزد منّان را که در ماه مبارک رمضان- سال ۱۴۱۲- بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر اللّه، برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولیّ زمان «عجّل اللّه تعالی

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۸

فرجه الشّریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود، قطره به عمّان بردن‌خار و خس صحرا به گلستان بردن

امّا چه کنم که رسم موران این است‌ران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی اللّه ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون.

***

اینک متذکّر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای کتاب ۱] حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایهٔ، توسّط حضرت آیت اللّه فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که در جلد چهارم، متذکّر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب حاضر به این نحو است که: متن کتاب کفایهٔ الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن را با علامت [۱] مشخّص نموده‌ام تا خوانندگان محترم به سهولت بتوانند ابتدای هر قسمت از شرح را مطالعه کنند.

۳- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر، لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۹

برخورد نمودید، بر نویسنده، منّت گزارده، تذکّر بفرمائید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

رجاء واثق دارم که به هنگام مطالعه و در مظانّ استجابت، از دعای خیر فراموشم نمی‌فرمائید.

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری برادران ارجمند حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای ناصر باقری

بیدهندی و همچنین حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر دوست، صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم و از درگاه ایزد منّان، توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می‌نمایم.

و لا حول و لا قوّهٔ إلا باللّه العلیّ العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصّالحین.

قم، حوزه علمیّه- سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱

اصالهٔ الاشتغال

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳

فصل

لو شکّ فی المکلّف به مع العلم بالتّکلیف من الإیجاب أو التّحریم، فتارهٔ لتردّده بین المتباینین، و أخری بین الاقلّ الأکثر الارتباطیّین، فیقع الکلام فی مقامین: [۱].

[ادامه مقصد هفتم

اصالهٔ الاحتیاط

اشاره

[۱]- سوّمین اصل از اصول عملیّه، اصالهٔ الاحتیاط است ۲] مجرا و مورد این اصل، جائی است که اصل تکلیف، مسلّم است ولی مکلّف به، مشکوک است به عبارت دیگر نسبت به اصل تکلیف یقین داریم لکن مأمور به، مشکوک است لازم به تذکّر است که علم به اصل تکلیف را به سه نوع می‌توان تصوّر نمود که مصنّف بعد از چند

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴

سطر به آن اشاره می‌کند[۳].

۱- گاهی «وجوب» مسلّم است امّا «واجب» مردّد است.

مثال: می‌دانیم وجوبی تحقّق دارد امّا نمی‌دانیم واجب، مثلا نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۲- گاهی «حرمت» مسلّم است امّا «حرام» مردّد است.

مثال: یقین داریم یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه ما شده امّا نمی‌دانیم کدامیک از آن دو ظرف خارجی خمر است.

۳- گاهی هم می‌دانیم که وجوب یا حرمت متوجّه مکلّف شده است منتها اگر وجوب در میان باشد به شیء «الف» متعلّق است و اگر «حرمت» در کار باشد به شیء «ب» تعلّق گرفته است در حقیقت، علم اجمالی داریم که «امّا هذا الشّیء واجب و امّا ذاک الشّیء حرام» که متعلّق وجوب و حرمت، متفاوت است ۴].

بحث ما در اصالهٔ الاحتیاط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلّف به، مشکوک امّا مردّد بین دو امر «متباین» است ۵] یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمّیّت مستقلّی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیّت و کمیّت آن با نماز جمعه متفاوت است.

ب- گاهی مکلّف به، مردّد بین اقلّ و اکثر است البتّه اقلّ و اکثر دو نوع است.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۵

۱- اقلّ و اکثر استقلالی (غیر ارتباطی ۶])- یعنی مکلّف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن ارتباطی به یکدیگر ندارد.

مثال: می‌دانیم مبلغی به زید، مدیون هستیم امّا نمی‌دانیم که آن مبلغ صد تومان است یا صد و پنجاه تومان، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلّم و نسبت به پنجاه تومان مشکوک است، می‌توان نسبت به پنجاه تومان اصالة البراءة جاری کرد زیرا تکلیف، در مورد قدر زائد، مشکوک است پس در اقلّ و اکثر استقلالی نسبت به اکثر می‌توان برائت جاری نمود البتّه واضح است که اجزاء دین، نسبت به یکدیگر، مرتبط نیست اگر ما ده تومان از دین خود را اداء کردیم، نسبت به همان مبلغ مسلّما برائت ذمّه پیدا کرده‌ایم.

بحث اقلّ و اکثر استقلالی مربوط به اصالة الاحتیاط نیست بلکه در اصل برائت می‌توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقلّ و اکثر استقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود و در شک بدوی می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود. مصنّف برای اقلّ و اکثر استقلالی بحث مستقلّی ننموده‌اند امّا در تنبیه سوّم از تنبیهات برائت اشاره‌ای به آن نمودند.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی ۷]- یعنی مکلّف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۶

یکدیگر مرتبط است به نحوی که اگر به یک جزء اخلالی وارد شود مثل این است که آن مکلّف به- مرکب- اصلا رعایت نشده.

مثال: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلّم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید این مأمور به اصلا تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این‌چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان بکند به همان مقدار مکلّف به، تحقّق پیدا کند.

خلاصه: مصنّف در مبحث اشتغال در دو مقام بحث می‌کنند ۱- دوران امر بین متباینین ۲- دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۷

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین لا یخفی أنّ التّکلیف المعلوم بینهما مطلقا- و لو کانا فعل أمر و ترک آخر- إن کان فعلیّا من جمیع الجهات، بأن یکون واجدا لما هو العلّة التّامّة للبعث أو الزّجر الفعلی، مع ما هو [علیه من الإجمال و التّردّد و الاحتمال، فلا محیص عن تنجّزه و صحّة العقوبة علی مخالفته، و حینئذ لا محالة یکون ما دلّ بعمومه علی الرّفع أو الوضع أو السّعة أو الإباحة مما یعمّ أطراف العلم مخصّصا عقلا، لأجل مناقضتها معه [۱].

مقام اوّل دوران امر بین متباینین

اشاره

[۱]- اکنون مصنّف، بحث دوران امر بین متباینین را شروع می‌کنند که اصل تکلیف، مسلّم است لکن مکلّف به مردّد بین دو امر متباین است خواه در آن متباینین «وجوب» مسلّم و «واجب» مردّد یا «حرمت» مسلّم و «حرام» مردّد و یا اینکه علم اجمالی به وجوب یا حرمت داشته باشیم منتها اگر وجوب در میان باشد به یک شی‌ء

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۸

متعلّق است و اگر حرمت در بین باشد به شی‌ء دیگر تعلّق دارد[۸].

مثال: مکلّفی ظهر روز جمعه، عند الزّوال یقین دارد که وجوبی متوجّه او شده است، لکن شک دارد، که مکلّف به آن وجوب، نماز ظهر است یا نماز جمعه، با وجود این علم اجمالی وظیفه او چیست؟

در این فرض باید بررسی کرد که این تکلیف معلوم بالاجمال- وجوب- چه خصوصیّتی دارد. مصنّف می‌فرمایند مسئله، دارای دو صورت است:

۱- اگر آن تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات دارد، یعنی تمام شرائط و خصوصیّات رسیدن به فعلیّت کامله، موجود هست و تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که مکلّف، تحریک به اتیان- در واجبات- و زجر از اتیان- در محرّمات- شود و حتّی می‌دانیم اینکه آن تکلیف نوعی اجمال دارد و مکلّف به آن برای ما تفصیلا مشخّص نیست، مضرّ به فعلیّتش نیست یعنی با وجود اجمالش فعلیّت مطلقه دارد و خلاصه اینکه تکلیف به مرحله‌ای رسیده که هیچ چاره‌ای جز موافقت در برابر آن نیست حتّی خود مولا هم نمی‌تواند ترخیص در مخالفت با این تکلیف معلوم بالاجمال دهد در این صورت مصنّف می‌فرمایند علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و تکلیف به مرحله تنجّز[۹] رسیده است و عقلا بر مکلّف لازم است که با آن تکلیف موافقت نماید.

اشکال: ما در ادلّه شرعیّه، روایات و عموماتی ۱۰] از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلا می گویند «رفع ما لا

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹

و إن لم یکن فعلیّا کـذلک و لو کان بحیث لو علم تفصیلا لوجب امتثاله و صحّ العقاب علی مخالفته، لم یکن هناک مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدلّهٔ البراءهٔ الشّرعیّهٔ للأطراف [۱].

یعلمون» و به حسب ظاهر، شامل ما نحن فیه می‌شوند چون ما علم تفصیلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر، واجب است و یا نماز جمعه لذا احتیاط لازم نیست.

جواب: همان‌طور که گفتیم، در ما نحن فیه تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات دارد و به مرحله‌ای رسیده است که شخص مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت دهد و در ما نحن فیه علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و همان‌طور که با وجود علم تفصیلی، حدیث رفع نقشی ندارد اینجا هم با وجود علم اجمالی، حدیث رفع و امثال آن تأثیری در علم اجمالی نمی‌کنند و عقل، عمومات مذکور را تخصیص می‌زند و باید با تکلیف، موافقت قطعیّه نمود و چنانچه با آن مخالفت نمائیم، استحقاق عقوبت، پیدا می‌کنیم.

[۱]- ۲: چنانچه تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات نداشته باشد[۱۱] یعنی تمام جهاتی که دخالت در فعلیّت تکلیف دارد تام است امّا از این جهت که تکلیف، با یک نوع اجمال، همراه است، معلوم نیست که فعلیّت مطلقه داشته باشد یعنی از نظر واقع، تکلیف به مرحله‌ای نرسیده است که مولا- هم نتواند عفو و اغماض، نسبت به آن نماید در این صورت، علم اجمالی، مانند علم تفصیلی نمی‌باشد و علم اجمالی نمی‌تواند جانشین علم تفصیلی شود لذا می گوئیم در این فرض، هیچ گونه مانع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۰

عقلی ۱۲] و شرعی ۱۳] وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، برائت شرعی جاری شود البتّه اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می‌داشتیم اصلا موردی برای اجرای برائت، باقی نمی‌ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجّز می‌شود و زمینه‌ای برای اجرای اصل برائت، وجود ندارد.

خلاصه در قسم اوّل، علم اجمالی به تمام معنا چهره علم تفصیلی به خود گرفت و اصل برائت نتوانست در اطراف آن، جاری شود امّا در قسم دوّم چون تکلیف،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱

و من هنا انقدح أنّه لا ـ فرق بين العلم التّفصيلى و الإجمالى، إلا أنّه لا مجال للحكم الظّاهرى مع التّفصيلى، فإذا كان الحكم الواقعى فعليّا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليّا معه من جميع الجهات، و له مجال مع الإجمالى، فيمكن أن لا يصير فعليّا معه، لإمكان جعل الظّاهرى فى أطرافه، و إن كان فعليّا من غير هذه الجهة فافهم ۱۴] [۱].

فعليّت من جميع الجهات نداشت بلكه فعليّت آن با قطع نظر از علم اجمالى بود اصول عمليّه و اصل برائت مى‌توانست جريان پيدا كند همان‌طور كه در اوّل بحث بيان كرديم اين تفصيل، مربوط به علم اجمالى در شک در مكلّف به بود.

[۱]- از اين جهت كه ما فعليّت و علم اجمالى به تكليف فعلى را به دو قسم تقسيم نموديم، روشن شد كه فرقى بين علم تفصيلى و علم اجمالى قسم اوّل در تنجّز تكليف وجود ندارد- كه در هر دو فعليّت مطلقه وجود دارد-

«الا انه لا مجال ۱۵] للحكم الظّاهرى ...».

مگر اينكه در مورد علم تفصيلى ۱۶] مجالى براى حكم ظاهرى و جريان اصول

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۲

ثمّ إنّ الظاهر[۱۷] أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعليّا من جميع الجهات لوجب عقلا ـ موافقته مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصورة، و إنّما التّفاوت بين المحصورة و غيرها هو أنّ عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليّة المعلوم، مع كونه فعليّا لولاه من سائر الجهات.

و بالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتا بين المحصورة و غيرها، فى التّنجّز و عدمه، فيما كان المعلوم اجمالا فعليّا يبعث المولى نحوه فعلا او يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

عمليّه و برائت شرعيّه وجود نداشت امّا در مورد علم اجمالى قسم دوّم ۱۸] راه براى حكم ظاهرى و جريان اصول علميّه و برائت شرعيّه باز بود.

«فاذا كان الحكم الواقعى ...».

در اين سطر، مصنّف درباره علم تفصيلى، صحبت مى‌كنند كه:

وقتى با وجود علم تفصيلى مجالى براى حكم ظاهرى نبود نتيجه اين مى‌شود:

زمانى كه حكم واقعى از سائر جهات ۱۹]- غير از جهت علم تفصيلى- فعلى بود در نتيجه با وجود علم تفصيلى، فعليّت من جميع الجهات پيدا مى‌كند و موردى براى جريان اصل عملى و حكم ظاهرى باقى نمى‌ماند.

«و له مجال مع الاجمالى ...».

امّا با وجود علم اجمالى مجال براى حكم ظاهرى باز است و ممكن است حكم واقعى فعليّت مطلقه و من جميع الجهات پيدا نكند زيرا با وجود علم اجمالى شارع مى‌تواند در اطراف آن، حكم ظاهرى جعل نمايد البتّه واضح است كه در فرض اخير

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۳

و الحاصل أنّ اختلاف الأطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتا فى ناحية العلم، و لو أوجب تفاوتا فإنّما هو فى ناحية المعلوم فى فعليّة البعث أو الزّجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف قلّة و كثرة فى التّنجيز و عدمه ما لم يختلف المعلوم فى الفعليّة و عدمها بذلک، و قد عرفت آنفا أنّه لا ـ تفاوت بين التّفصيلى و الإجمالى فى ذلک، ما لم يكن تفاوت فى طرف المعلوم ۲۰] أيضا، فتأمّل تعرف ۲۱] [۱].

حکم از جهت علم اجمالی فعلیّت ندارد، امّا از سایر جهات دارای فعلیّت است.

تذکّر: از مطالب گذشته معلوم شد که علم تفصیلی نمی‌تواند به حکم، فعلیّت ندهد بلکه به حکم فعلیّت می‌بخشد امّا علم اجمالی چون همراه با تردید و اجمال هست می‌تواند مانع فعلیّت حکم شود.

[۱]- مصنّف در این عبارت، تعریضی نسبت به تفصیل مشهور و مرحوم شیخ انصاری «ره» دارند که:

مشهور و همچنین مرحوم شیخ، شبهات را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱- محصوره- که اطراف شبهه محدود و معدود است ۲- غیر محصوره که اطراف شبهه از حدّ و حصر، بیرون است و به نظر عرف، قابل شمارش نیست. گفته‌اند در شبهات محصوره، علم اجمالی اثر می‌کند و باید اصالهٔ الاشتغال جاری نمود امّا در شبهات غیر محصوره، علم اجمالی اثری ندارد و احتیاط لازم نیست.

مصنّف می‌فرمایند واقع مطلب، این است که ما نباید روی عنوان محصوره و غیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴

محصوره تکیه کنیم.

حصر و عدم حصر در مسئله علم اجمالی هیچ فرقی نمی‌گذارد بلکه فرق مسئله در این است که:

نوعا شبهات محصوره از قبیل قسم اوّل علم اجمالی است که تکلیف در آن از جمیع جهات- حتّی از نظر علم اجمالی- فعلیّت [۲۲] دارد و هیچ‌گونه نقصانی در شبهات محصوره، وجود ندارد[۲۳] مثلا تمام افرادش، محلّ ابتلاء است، حرج، مشقّت، اضطرار و غیره در میان نیست بنابراین وقتی معلوم بالاجمال، فعلیّت مطلقه داشت دیگر اصل برائت نمی‌تواند جاری شود احتیاط و موافقت با علم اجمالی لازم است و تفاوتی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد بلکه ملاک در لزوم احتیاط، وجود فعلیّت مطلقه است خواه در شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره.

خلاصه، اگر بخواهیم روی عنوان حصر و عدم حصر تکیه کنیم و تفصیلی قائل شویم، آن تفصیل باطل است و تفصیل در مسئله همان است که ما گفتیم: در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات دارد احتیاط، لازم است و الّا نه، و ما اصلا کلمه محصوره و غیر محصوره را کنار می‌گذاریم و شرایطی را که مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل برای تأثیر علم اجمالی بیان نموده‌اند به یک جمله برمی‌گردانیم که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵

و قد انقدح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ مع حرمهٔ مخالفتها، ضرورهٔ أنّ التّکلیف المعلوم إجمالا لو کان فعلیّا لوجب موافقته قطعا و الا لم یحرم مخالفته کذلک أیضا [۱].

در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیّت مطلقه دارد احتیاط، لازم است و چنانچه فعلیّت من جمیع الجهات نداشت احتیاط لازم نیست و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

سؤال: آیا بین شبهه محصوره و غیر محصوره، هیچ فرقی نیست؟

جواب: کثرت اطراف و غیر محصوره بودن گاهی همراه با چیزی است که مانع فعلیّت تکلیف می‌شود. مثلا- اگر شبهه‌ای غیر محصوره، و به نحوی محل ابتلاء مکلّف بود که اجتناب از تمام اطراف، سبب عسر و حرج بود در این صورت به علّت عروض مانع، تکلیف فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند[۲۴] و احتیاط لازم نیست و این تفاوت بخاطر علم اجمالی و کثرت و قلّت اطراف نیست.

[۱]- شیخ اعظم در باب علم اجمالی تفصیلی بین مخالفت قطعیّه و موافقت قطعیّه، قائل شده‌اند که:

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه، علّیت تامّه دارد یعنی هرکجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعیّه با آن مسلّما حرام

است امّا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیّه، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنّف می‌فرمایند ما این تفصیل را نمی‌پذیریم ۲۵] و همان‌طور که قبلا گفتیم اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶

و منه ظهر أنّه لو لم یعلم فعلیّهٔ التّکلیف مع العلم به إجمالا، إمّا من جهۀ عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهۀ الاضطرار إلی بعضها معیّنا أو مردّدا، أو من جهۀ تعلّقه بموضوع یقطع بتحقّقه إجمالا فی هذا الشّهر، کأیّام حیض المستحاضهٔ[۲۶] مثلا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، و أنّه لو علم فعلیّته و لو کان بین أطراف تدریجیّهٔ[۲۷] لکان منجّزا و وجب موافقته. فإنّ التّدرّج لا یمنع عن الفعلیّهٔ، ضرورهٔ أنّه کما یصحّ التّکلیف بأمر حالی کذلک یصحّ بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع [۱].

علم اجمالی، از قبیل قسم اوّل ۲۸] باشد، هم مخالفت قطعیّه‌اش حرام است و هم موافقت قطعیّه‌اش واجب است به نحوی که شارع هم نمی‌تواند اذن در مخالفت بعضی اطراف علم اجمالی را بدهد زیرا فرض کردیم که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد و در مورد چنین تکلیفی چگونه می‌توانیم بگوئیم موافقت قطعیّه واجب نیست و اگر علم اجمالی از قبیل قسم دوّم ۲۹] باشد، موافقت قطعیّه‌اش واجب نیست و مخالفت قطعیّه‌اش هم حرام نیست چون فرض مسئله در موردی بود که علم اجمالی فعلیّت من جمیع الجهات نداشت و لذا با وجود علم اجمالی ممکن است شارع به مقتضای اصل برائت، اذن در مخالفت بدهد.

[۱]- مصنّف فرمودند اگر علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷

فعلیّت مطلقه- تحقّق پیدا کند، در این صورت، احتیاط، لازم است و علم اجمالی، علّت تنجز تکلیف است اکنون به بعضی از جهاتی که مانع فعلیّت مطلقه تکلیف هستند- با وجود علم اجمالی- اشاره می‌کنند و می‌گویند در این مورد نه تنها موافقت قطعیّه واجب نیست، بلکه مخالفت قطعیّه هم حرام نمی‌باشد و علّت این مسئله را در تنبیهات بعد تا حدّی توضیح می‌دهند امّا آن جهات و موارد:

۱- یکی از مواردی که سدّ راه فعلیّت مطلقه تکلیف می‌باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلّف نباشد[۳۰] یعنی بعض یا تمام آن از محلّ ابتلاء خارج باشد.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که متعلّق به خودمان می‌باشد نجس است و یا ظرف «ب» که متعلّق به یکی از ملوک دنیا است ۳۱] یا اینکه علم اجمالی پیدا کردیم که قطره خونی در ظرف آب مربوط به ما واقع شد، یا در ظرف آبی که متعلّق به یک مسافری است که اصلا با ما ارتباط ندارد.

۲- دوّمین امری که مانع فعلیّت تکلیف می‌شود مسئله اضطرار[۳۲] است مثلا اگر مکلّف در شبهات تحریمیّه ۳۳] اضطرار به ارتکاب بعض معیّن یا غیر معیّن پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند و اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود.

مثال: دو ظرف آب داریم که اجمالا می‌دانیم احدهما نجس است و برای حفظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸

نفس و رفع عطش اضطرار پیدا کردیم که یکی از آن دو استفاده کنیم در این صورت علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند.

مثال دیگر برای اضطرار به احدهما المعیّن: علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که محتوی آب است نجس است و یا ظرف «ب» که محتوی ماء العنب است نجس شده است و ما اضطرار پیدا کردیم که آب انگور را بعنوان دارو و علاج بیماری شرب نمائیم در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند.

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلّق گرفته است که یقین داریم فعلا- آن موضوع تحقّق ندارد امّا اجمالا- می‌دانیم که آن موضوع در

ضمن یک ماه محقّق می‌شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد.
مثال: زنی در طول یک ماه، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی‌داند آن چند روز متعلّق به حیض چه روزهایی است بنابراین:
آن زن در طول یک ماه علم اجمالی به وجود حیض دارد. در این فرض می‌گوئیم این تکلیف فعلیّت مطلقه ندارد زیرا موضوعی که تکلیف، تعلّق به آن دارد الآن مشخّص نیست، باید «عنوان الحیض» و «عنوان الحائض» تحقّق داشته باشد تا تکلیف، تحقّق پیدا کند قبل الحیض که نمی‌شود تکلیف متعلّق به حیض، فعلیّت داشته باشد چون فعلیّت احکامی که مترتّب بر حیض شده، در صورتی است که موضوع، محقّق باشد، اکنون موضوع مشخّص نیست، روز دوّم، روز سوّم، روز دهم موضوع، مشخّص نیست بنابراین آن زن، علم اجمالی به یک تکلیف فعلی مطلقه در مورد خودش پیدا نمی‌کند و هرروزی را که او ملاحظه کند احتمال می‌دهد که آن روز، عنوان حیض، تحقّق نداشته باشد و اگر عنوان حیض، محقّق نباشد «حکم
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹
الحیض» و احکام مترتّب بر حیض فعلیّت ندارد.
«و انه لو علم فعلیّته ...».
اگر فعلیّت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالا مشخّص شد و لو به صورت تدریج و تدرّج،- از امور تدریجیّه ۳۴] باشد- در این صورت، علم اجمالی باعث تنجّز تکلیف است و موافقت قطعیّه، واجب و مخالفت قطعیّه آن حرام است.
اشکال: اگر مسئله تدریج و تدرّج به میان آمد مثلا واجب، یک امر تدریجی بود این شبیه همان فرض سوّم می‌شود که در مورد زن مستحاضه و مسئله حیض او بیان کردیم و گفتیم، احتیاط لازم نیست و تکلیف فعلیّت مطلقه ندارد.
جواب: همان‌طوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله‌ای تدریجی و استقبالی است امّا تکلیف و حکمش فعلیّت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیّت دارد امّا واجب (حج) یک امر استقبالی است.
اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرا رسیدن موسم حج، مقدّمات سفر را آماده کند لا بد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب- حج- یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصّی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلا ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلا وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد امّا در باب حج، زمان در «وجوب» مدخلیّت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به‌هرحال ممکن
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰
فافهم ۳۵].

است واجب یک امر استقبالی و تدریجی باشد، لکن درعین‌حال، انسان علم به فعلیّت تکلیف داشته باشد.
خلاصه نظر مصنّف در باب علم اجمالی: اگر تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیّت من جمیع الجهات داشته باشد به نحوی که حتّی با اجمال و تردیدش احراز کنیم که تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که همراه بعث و زجر فعلی است در این صورت مخالفت قطعیّه حرام و موافقت قطعیّه، لازم است و حتّی خود مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت و لو نسبت به بعضی از اطراف ۳۶] بدهد.
و چنانچه تکلیف به عللی فعلیّت من جمیع الجهات نداشته باشد احتیاط لازم نیست.
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱
تنبیهات

الأوّل: إنّ الاضطرار[۳۷] کما یکون مانعا عن العلم بفعلیّة التّکلیف لو کان إلی واحد معیّن، کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معیّن، ضرورة أنّه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه، تعیینا أو تخییرا، و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا [۱].

تنبیهات [اشتغال]

تنبیه اوّل اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف است

[۱]- مصنّف در اکثر این تنبیهات موانع فعلیّت تکلیف معلوم بالاجمال را بیان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۲

می کنند.

۱- اضطرار مانع فعلیّت تکلیف می‌شود همان‌طور که قبلا اشاره کردیم اضطرار به ارتکاب یا ترک، نسبت به اطراف علم اجمالی، مانع فعلیّت تکلیف می‌شد و در نتیجه، موافقت قطعیّه تکلیف، واجب نبود و همچنین مخالفت قطعیّه هم حرام نبود حال ببینیم آیا در حکم مذکور بین اقسام اضطرار تفاوتی هست یا نه.

مصنّف می‌فرمایند هیچ تفاوتی بین اقسام اضطرار وجود ندارد گرچه بعضی بین انواع اضطرار، فرق قائل شده‌اند. اینک بعضی از اقسام اضطرار را توضیح می‌دهیم.

۱- گاهی از اوقات مکلّف، مضطر به ارتکاب یا ترک واحد معیّن می‌شود.

مثال- الف: در شبهه تحریمیّه- فردی در بیابان دو ظرف- یکی آب شیرین و دیگری شور- دارد و می‌داند قطره خونی در احدهما واقع شد سپس برای حفظ نفس و رفع تشنگی مضطر گشت که از آب شیرین، استفاده کند، لکن نمی‌داند که قطره خون در ظرف آب شیرین، واقع شد یا آب شور- البته ظرف آب شیرین و شور برای او مشخّص است-

۲- گاهی از اوقات مکلّف، مضطر، به ارتکاب یا ترک احدهما لا علی التّعیین می‌شود.

مثال- ب: در شبهه تحریمیّه- در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۳

می کنیم و مکلّف برای حفظ نفس، مضطر به استفاده از یکی از آن دو آب می‌شود.

بعضی گفته‌اند اضطرار به واحد معیّن، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود، زیرا ممکن است آن واحد معیّنی را- آب شیرین ۳۸]- که مکلّف مضطر به ارتکاب آن شده است حرام واقعی- نجس واقعی- باشد، و نمی‌شود هم «اجتنب عن النّجس» فعلیّت داشته باشد، و هم «رفع ما اضطرّوا الیه» و لذا بعد از ارتکاب واحد معیّن، اجتناب از سایر اطراف، لازم نیست امّا اگر اضطرار نسبت به احدهما لا بعینه ۳۹] باشد و مکلّف، مضطر گشت که از یکی از دو ظرف آب شیرین، استفاده کند در این صورت اشکالی برای فعلیّت «اجتنب عن النّجس» در میان نیست و حدیث رفع که نمی‌گوید شما از ظرف آب نجس برای حفظ نفس، استفاده کنید بلکه می‌گوید از یکی از این دو ظرف آب شیرین استفاده نمائید و لذا این نوع، اضطرار، مانع فعلیّت نمی‌شود و بعد از ارتکاب باید از بقیّه اطراف و ظرف دیگر آب اجتناب نمود لکن مصنّف می‌فرمایند، هیچ فرقی میان دو نوع، اضطرار مذکور، وجود ندارد و در هر دو قسم، اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود زیرا در اضطرار به واحد غیر معیّن، اختیار و تعیین احدهما به دست مضطر است، اوست که به

دلخواه از یکی از دو ظرف آب استفاده می‌کند چنانچه او ظرف آب سمت راست را شرب نمود، و فرض کنید به حسب واقع همان ظرف نجس بود، آیا در این صورت می‌توانید بین فعلیّت «اجتنب عن النّجس» و بین «رفع ما اضطرّوا الیه»[۴۰] جمع نمائید؟ بنابراین می‌گوئیم اضطرار مطلقا مانع فعلیّت تکلیف می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴

و کذلک لا فرق بین أن یکون الاضطرار کذلک سابقا علی حدوث العلم أو لا حقا؛ و ذلک لأنّ التّکلیف المعلوم بینها من أوّل الأمر کان محدودا بعدم عروض الاضطرار إلی متعلّقه، فلو عرض علی بعض اطرافه لما کان التّکلیف به معلوما، لاحتمال أن یکون هو المضطرّ إلیه فیما کان الاضطرار إلی المعیّن، أو یکون هو المختار فیما کان إلی بعض الأطراف بلا تعیین [۱].

---

[۱]- ۳: مکلّف گاهی از اوقات در اطراف علم اجمالی اضطرار به ارتکاب ۴۱] یا ترک ۴۲] پیدا می‌کند، خواه اضطرار، نسبت به واحد معیّن باشد یا غیر معیّن و همچنین خواه اضطرار، سابق و یا لا حق ۴۳] بر علم اجمالی باشد.

تذکّر: در این قسم، عنایتی به اضطرار ارتکاب یا ترک واحد معیّن یا غیر معیّن نیست بلکه مقصود این است که:

بعضی بین اضطرار حاصل قبل از علم اجمالی و اضطرار حاصل بعد از علم اجمالی، تفصیل قائل شده‌اند ولی مصنّف می‌فرمایند، چه اضطرار، قبل از حصول علم اجمالی باشد، چه بعد از آن، حاصل شود، اضطرار مذکور، مانع تنجّز علم اجمالی می‌گردد و تفصیل آن بعض مردود است.

مثال: فردی در بیابان، ابتداء، مضطر، و دچار تشنگی می‌شود و سپس علم اجمالی پیدا می‌کند که یکی از دو ظرف آب او نجس شده است و یا اینکه اوّل می‌داند یکی از دو ظرف او با نجس ملاقات کرده، ولی بعد تشنه و برای حفظ نفس، اضطرار پیدا می‌کند که از یکی از آن دو ظرف استفاده کند، مصنّف می‌فرمایند در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵

لا یقال: الاضطرار إلی بعض الأطراف لیس إلا کفقد بعضها، فکما لا إشکال فی لزوم رعایة الاحتیاط فی الباقی مع الفقدان، کذلک لا ینبغی الإشکال فی لزوم رعایته مع الاضطرار، فیجب الاجتناب عن الباقی أو ارتکابه خروجا عن عهدة ما تنجّز علیه قبل عروضه [۱].

تمام موارد مذکور، اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود و احتیاط لازم نیست زیرا:

تکلیف معلوم بالاجمال از ابتدای امر شرعا محدود به عدم طروّ اضطرار در موضوع و متعلّق خود بود و زمانی که اضطرار، نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی عارض شد- خواه نسبت به واحد معیّن یا غیر معیّن- در این صورت علمی به آن تکلیف، برای مکلّف، باقی نمی‌ماند[۴۴] و در نتیجه احتیاط لازم نیست چون احتمال می‌دهد «تکلیف» در همان طرفی بوده که اضطرار نسبت به آن طرف عارض شده ۴۵] و یا اینکه احتمالا- تکلیف در آن ناحیه‌ای بوده است، که مضطر برای رفع اضطرار خود آن طرف را اختیار کرده است ۴۶].

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الإناءین فرضا خمر و در دیگری آب هست، و بعدا یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟- در شبهه تحریمیّه ۴۷]-

در این فرض که فقدان بر بعضی اطراف علم اجمالی عارض شده است در عین حال علم اجمالی قبلی به اثر و تنجّز خود باقی است و باید از ظرف دیگر که باقی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶

فإنّه یقال: حیث أنّ فقد المکلّف به لیس من حدود التّکلیف به و قیوده، کان التّکلیف المتعلّق به مطلقا، فإذا اشتغلت الذّمة به، کان

قضیّهٔ الاشتغال به یقینا الفراغ عنه کذلک، و هذا بخلاف الاضطرار إلی ترکه، فإنّه من حدود التّکلیف به و قیوده، و لا یکون الاشتغال به من الأوّل إلا مقیّدا بعدم عروضه، فلا یقین باشتغال الذّمهٔ بالتّکلیف به إلا إلی هذا الحدّ، فلا یجب رعایته فیما بعده، و لا یکون إلا من باب الاحتیاط فی الشّبههٔ البدویّهٔ، فافهم و تأمّل فإنّه دقیق جدّا [۱].

مانده، اجتناب نمود[۴۸] و نمی‌توان گفت نسبت به ظرف موجود، شک بدوی داریم و مجرای اصالهٔ الاباحهٔ است.

مستشکل می‌گوید صورت فقدان ۴۹] بعض اطراف- که باز هم علم اجمالی فعلیّت و تنجّز دارد- با فرضی که اوّل، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار، نسبت به آن عارض شد- که گفتید علم اجمالی فعلیّت و تنجّز ندارد- چه تفاوتی دارد؟

چرا در صورت «فقدان» می‌گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط، لازم است امّا در صورت عروض اضطرار بعدی می‌گوئید علم اجمالی قبلی بی‌اثر می‌گردد و احتیاط لازم نیست؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است.

[۱]- جواب: بین اضطرار و فقدان، فرق هست و آن اینکه:

«اضطرار» از اوّل جزء حدود و قیود تکلیف هست یعنی هر تکلیفی که از ناحیه مولا، متوجّه مکلّف می‌شود مقیّد به این قید «ما لم یتحقّق الاضطرار الی خلافه»

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۳۷

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن النّجس» ملاحظه کنید کانّ این دو دلیل به یک دلیل برمی‌گردند و آن این است که:

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطررت الیه» و همچنین آیه تحریم میته، دم و غیره را ببینید که اصلا به صورت استثناء وارد شده است. «إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ»[۵۰] و یا آیات دیگر مانند: «... وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَیْهِ ...»[۵۱].

البتّه اگر در ادلّه، مسئله «اضطرار» هم استثناء نشده باشد، مقتضای جمع بین ادلّه با مسئله اضطرار همان است که گفتیم، اصلا اضطرار از اوّل جزء حدود و قیود تکلیف است و مکلّف از ابتداء، ذمّه‌اش به یک تکلیف مقیّد- به عدم اضطرار- اشتغال پیدا می‌کند و لذا بعد از تحقّق اضطرار به ارتکاب یا به ترک، احتیاط، لزومی ندارد البتّه همان‌طور که در بحث برائت گفتیم، احتیاط دارای حسن می‌باشد[۵۲].

امّا مسئله فقدان: فقدان «مکلّف به» و موضوع جزء حدود و قیود تکلیف نیست، مثلا شارع نگفته است که «اجتنب عن الخمر ما دام لم یفقد الخمر[۵۳]» بلکه تکلیف متعلّق به خمر- موضوع- اطلاق دارد و مقیّد به «فقدان» نمی‌باشد لذا هنگامی که علم اجمالی پیدا کردیم که احد الإناءین خمر است به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط نمائیم و چنانچه بعدا یکی از آن دو ظرف مفقود شد باز هم به مقتضای اشتغال یقینی قبلی چاره‌ای جز احتیاط و فراغ یقینی نسبت به آن تکلیف نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۳۸

الثّانی: إنّه لما کان النّهی عن الشّی‌ء[۵۴] إنّما هو لأجل أن یصیر داعیا للمکلّف نحو ترکه، لو لم یکن له داع آخر- و لا یکاد یکون ذلک إلا- فیما یمکن عادهٔ ابتلاؤه به، و أمّا ما لا ابتلاء به بحسبها، فلیس للنّهی عنه موقع أصلا، ضرورهٔ أنّه بلا فائدهٔ و لا طائل، بل یکون من قبیل طلب الحاصل- کان الابتلاء بجمیع الأطراف مما لا بدّ منه فی تأثیر العلم، فإنّه بدونه لا علم بتکلیف فعلیّ، لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به [۱].

تنبیه دوّم «عدم ابتلاء مانع فعلیّت تکلیف می‌شود»

اشاره

[۱]- خروج بعض اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، مانع تنجّز علم اجمالی می گردد.

شرط منجّزیّت علم اجمالی این است که تمام اطراف شبهه برحسب عادت و معمول محلّ ابتلاء مکلّف باشد و چنانچه بعضی اطراف آن از محلّ ابتلاء، خارج باشد در این صورت علم اجمالی، منجّز تکلیف نمی‌باشد.

مثال: اگر علم اجمالی تحقّق پیدا کرد که یا ظرف «الف» که در اختیار ماست نجس است و یا اینکه ظرف «ب» که در اقصی نقاط عالم واقع شده است و بحسب عادت هم مورد ابتلاء ما نیست در این صورت علم اجمالی اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹

سؤال: چرا شرط تأثیر علم اجمالی این است که تمام اطراف آن باید محلّ ابتلاء مکلّف باشد؟

قبلاـ مقدّمه‌ای را بیان می کنیم که: اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیّت پیدا کند[۵۵] باید منهیّ عنه محلّ ابتلاء مکلّف باشد[۵۶].

اصلا چرا مولا یک عملی را تحریم می کند و هدفش از نهی چیست؟ هدف این است که اگر مکلّف ذاتا داعی بر ترک نسبت به منهیّ عنه ندارد به وسیله «نهی»، داعویّت بر ترک پیدا کند وقتی مولا می گوید «لا تشرب الخمر یا اجتنب عن النّجس» غرض او این است که مکلّفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند[۵۷] اکنون ما یک سؤال مطرح می کنیم که: در مواردی که «منهیّ عنه» محلّ ابتلاء مکلّف نیست ۵۸] و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله‌ای است که اصلا برطرف هم نمی‌شود و به عبارت دیگر منهیّ عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلّف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی کند، آیا در این صورت، مولا می‌تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجّه مکلّف بکند؟

خیر، زیرا توجّه تکلیف در این صورت، لغو است و عنوان تحصیل حاصل پیدا می کند و معنا ندارد چیزی که خودبه‌خود متروک است و محلّ ابتلاء مکلّف نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰

مطلوب مولاـ واقع شود بنابراین وقتی در نواهی مسلّمه، «ابتلاء» دخالت در فعلیّت دارد ما نتیجه می گیریم که در اطراف علم اجمالی هم مطلب از این قرار است.

بیان ذلک: مصنّف می‌فرمایند یکی از شرائط تأثیر علم اجمالی همان است که اوّل بحث به آن اشاره کردیم و علت این اشتراط منطبق است با همان مبنایی که ما در باب علم اجمالی ذکر کردیم که شرط فعلیّت و تأثیر علم اجمالی این بود که علم اجمالی باید به تکلیف فعلی من جمیع الجهات متعلّق شود و مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، رابطه مستقیم با فعلیّت و عدم فعلیّت تکلیف دارد و چنانچه بعضی اطراف علم اجمالی محلّ ابتلاء مکلّف نباشد در این صورت علم به تکلیف فعلی پیدا نمی‌شود به‌عنوان نمونه در مثال قبل که بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء مکلّف، خارج بود، با توجّه به اینکه احتمال دارد همان موردی که خارج از محلّ ابتلاء بود، مصادف با حرام- نجس- واقعی باشد، آیا با وجود این احتمال باز هم می‌توان گفت علم اجمالی به یک تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم؟ خیر، بلکه باید چنین بگوئیم که: اگر حرام و نجس واقعی منطبق بر خارج از محلّ ابتلاء هست، در این صورت، تکلیف، فعلیّت ندارد و اگر حرام واقعی منطبق بر محلّ ابتلاء است تکلیف، فعلیّت دارد بنابراین ما شک در فعلیّت مطلقه داریم درحالی که از جمله شرائط تأثیر علم اجمالی این بود که به تکلیف فعلی- مطلقه- من جمیع الجهات، متعلّق شود با توجّه به آنچه که گفتیم نکته اعتبار محلّ ابتلاء، هم در نواهی مسلّمه و هم در اطراف علم اجمالی روشن شد[۵۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۱

و منه قد انقدح أنّ الملاک فی الابتلاء المصحّح لفعلیّهٔ الزّجر و انقداح ۶۰] طلب ترکه فی نفس المولی فعلا، هو ما إذا صحّ انقداح الدّاعی إلی فعله فی نفس العبد مع اطّلاعه علی ما هو علیه من الحال [۱].

و لو شکّ فی ذلک ۶۱] کان المرجع هو البراءهٔ، لعدم القطع بالاشتغال، لا

ملاک ابتلاء

[۱]- ضابطه ابتلاء و عدم ابتلاء چیست؟ مصنّف می‌فرمایند با توجه به آنچه که گفتیم، مشخّص شد که ضابطه ابتلائی که جنبه فعلیّت نهی را تصحیح می‌کند عبارتست از اینکه: داعی به ارتکاب عمل در ذهن عبد بتواند تحقّق پیدا کند یعنی هرکجا عبد توانست داعی بر ارتکاب عمل در ذهنش انقداح پیدا کند می‌گوئیم آن عمل، محلّ ابتلاء هست و حکم مولا فعلیّت دارد و هرکجا به حسب عادت، عبد نتوانست انگیزه‌ای به اتیان و ارتکاب عمل پیدا کند، خارج از محلّ ابتلاء هست مشروط بر اینکه مولا هم نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و الا ممکن است فرد جاهلی خیال کند که فلان شیء محلّ ابتلاء عبدش هست و زجر و نهی فعلی نسبت به آن بکند، امّا این فرض خارج از محلّ بحث ما هست بلکه ما در مورد مولای عالم بحث می‌کنیم- نه مولای جاهل- خلاصه، ملاک و میزان محلّ ابتلاء بودن یا نبودن این است که آیا مکلّف خودبه‌خود و در صورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می‌شود و یا اینکه مثلا به علّت بعد مسافت، ته دریا بودن، ته چاه بودن موضوع، اصلا تحریک به ارتکاب عمل نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲

إطلاق الخطاب، ضرورهٔ أنّه لا مجال للتّشبّث به إلا فیما إذا شکّ فی التّقیید بشیء بعد الفراغ عن صحهٔ الإطلاق بدونه، لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته، تأمّل ۶۲] لعلّک تعرف إن شاء اللّه تعالی [۱].

شک در ابتلاء

[۱]- اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شک کنیم وظیفه چیست؟ آخرین مطلبی را که مصنّف در این تنبیه، بیان می‌کنند این است که: اگر در موردی- و لو در محرّمات مسلّمه ۶۳]- شک نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع، محلّ ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم، تمسّک کنیم که در نتیجه، تکلیف، ثابت و مسلّم می‌شود یا اینکه چون شک در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه، شک در فعلیّت و عدم فعلیّت تکلیف داریم پس می‌توانیم به اصل برائت، تمسّک کنیم و مجرای اصالهٔ الاشتغال نیست زیرا اصالهٔ الاشتغال در موردی جاری می‌شود که اصل تکلیف، قطعی و اشتغال ذمّه به یک تکلیف فعلی مسلّم باشد. در این صورت، مرجع ما اصالهٔ البراءهٔ است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمّه نداریم و ابتلاء، دخالت در فعلیّت تکلیف دارد و شک در ابتلاء مساوق با شک در فعلیّت است و هنگام شکّ در فعلیّت تکلیف می‌توان به اصل برائت رجوع نمود.

اشکال: چرا نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک و اثبات تکلیف نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۳

جواب: و لو عبارت مصنّف کمی مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، امّا مقصود مصنّف این است که علّت عدم تمسّک به اطلاق این است: در موردی می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود که شک در اصل تقیید و عدم تقیید داشته باشیم ۶۴] مثلا اگر مولا گفت اعتق الرّقبهٔ و ما شک داشتیم که آیا رقبه، مقیّد به ایمان شده است یا نه در این صورت- دوران امر بین وجود و

عدم تقیید- می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود. امّا اگر در موردی اصل تقیید، مسلّم و قطعی بود، لکن شک در تحقّق «قید»[۶۵] داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک کنیم مانند ما نحن فیه که اطلاق خطاب قطعا در «لا تشرب الخمر» مقیّد به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی‌توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شک در تحقّق قید- ایمان- داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم و این نظیر تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ما شک کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی‌توانیم به عموم عام، تمسّک نمائیم در ما نحن فیه هم تکلیف فعلی مولا مقیّد به قید «ابتلاء» شده و شما شک در تحقّق قید دارید لذا نمی‌توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسّک کنید بلکه جای رجوع به اصالة البراءة است.

امّا تشویش عبارت مصنّف: «... لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته».

نه در آن موردی بخواهیم تمسّک به اطلاق کنیم که شک در چیزی داریم: که آن شیء در صحّت اطلاق، اعتبار دارد یا نه این عبارت به حسب ظاهر، درست نیست

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۴

الثّالث: إنّه قد عرفت أنّه مع فعلیّة التّکلیف المعلوم، لا تفاوت بین أن تکون أطرافه محصورة و أن تکون غیر محصورة.

نعم ربما تکون کثرة الأطراف فی مورد موجبة لعسر موافقته القطعیّة باجتناب کلّها أو ارتکابه، أو ضرر فیها أو غیرهما مما لا یکون معه التّکلیف فعلیّا بعثا أو زجرا فعلا، و لیس بموجبة لذلک فی غیره، کما أنّ نفسها ربما یکون موجبة لذلک، و لو کانت قلیلة فی مورد آخر، فلا بدّ من ملاحظة ذاک الموجب لرفع فعلیّة التّکلیف المعلوم بالإجمال أنّه یکون أو لا یکون فی هذا المورد، أو یکون مع کثرة أطرافه و ملاحظة أنّه مع أیّة مرتبة من کثرتها، کما لا یخفی [۱].

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء»، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شک» را مطرح کردیم مقصودمان شک در تقیید و عدم تقیید نیست بلکه شکّ ما در این جهت است که اصل قید- ابتلاء- تحقّق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است:

«لا فیما شکّ فی تحقّق ما اعتبر فی صحّته لانّ الابتلاء لا شکّ فی اعتباره بل الشکّ فی تحقّقه بعد القطع باعتباره فی صحّة الاطلاق».

تنبیه سوّم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجّز علم اجمالی نمی‌شود]

[۱]- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجّز علم اجمالی نمی‌شود.

تقریبا تمام مطالب این تنبیه، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشّریف است ۶۶].

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۵

بعضی بلکه مشهور گفته‌اند که علم اجمالی در شبهات محصوره، منجّز تکلیف است امّا در شبهات غیر محصوره، نه.

مصنّف می‌فرمایند ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجّز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلّق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجّز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد.

آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود و علم اجمالی را از تأثیر بازمی‌دارد مثلا گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخواهیم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعیّه کنیم ۶۷] این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می‌شود- و یا امثال این دو- مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت

اطراف سبب می‌شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیّت تکلیف می‌شوند.

امّا گاهی از اوقات هم ممکن است در شبهات غیر محصوره، هیچ مانعی- از قبیل عسر، حرج و غیره- برای فعلیّت تکلیف نباشد، پس صرف عدم حصر، مانع تنجّز و فعلیّت تکلیف نمی‌شود و بالعکس گاهی از اوقات در شبهات محصوره- با قلّت اطراف- موافقت قطعیّه و رعایت احتیاط، باعث عسر و حرج و امثال آن می‌گردد[۶۸] و در نتیجه، تکلیف، فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند و احتیاط هم لازم نیست لذا ملاک

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶

و لو شکّ فی عروض الموجب، فالمتّبع هو إطلاق دلیل التّکلیف لو کان، و إلا فالبراءة لأجل الشّک فی التّکلیف الفعلیّ، هذا هو حقّ القول فی المقام [۱].

فعلیّت تکلیف، حصر و عدم حصر اطراف نیست بلکه باید ببینیم آیا موانع فعلیّت تکلیف معلوم بالاجمال مطلقا[۶۹] وجود دارد و یا اینکه فقط در صورت کثرت اطراف وجود دارد و همچنین باید بررسی کرد که اگر مانع در صورت کثرت تحقّق دارد، آیا آن مانع در تمام مراتب کثرت هست و یا بعضی از مراتب، زیرا ممکن است مانع فعلیّت تکلیف در بعضی از مراتب کثرت باشد.

[۱]- سؤال: اگر در موردی شک کردیم که آیا چیزی به‌عنوان رافع فعلیّت تکلیف- مانند عسر، حرج، ضرر و غیره- تحقّق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در درجه اوّل اگر دلیل حکم، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود چنانچه دلیل، اطلاقی نداشت ۷۰] در مرحله بعد می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود زیرا در تکلیف فعلی شک داریم و با وجود شک در تکلیف فعلی، اصل برائت می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: مصنّف در چند سطر قبل فرمودند: هرگاه شک در ابتلاء یا عدم ابتلاء اطراف کنیم نمی‌توان به اطلاق دلیل، تمسّک نمود بلکه می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود امّا اکنون می‌فرمایند اگر شک در عروض مانعی برای فعلیّت تکلیف بکنیم ابتداء باید به اطلاق دلیل تمسّک کرد و در مرحله بعد، نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد اکنون سؤال ما این است که چه تفاوتی بین دو مسئله مذکور هست در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۷

و ما قیل فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجزاف [۱].

حالی که هر دو مسئله، منافات با فعلیّت تکلیف دارند یعنی غیر مبتلا به بودن منافات با فعلیّت تکلیف دارد و تحقّق عسر و حرج و امثال آن‌هم منافات با فعلیّت تکلیف دارند ما الفرق بینهما؟

جواب: فرقی که در این دو مسئله به نظر می‌رسد این است که: ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، تقیید عقلی داریم یعنی این مسئله با دلیل و راه عقلی ثابت شده است مقیّداتی که از راه عقل، ثابت می‌شوند تقریبا مانند مقیّدات لفظی متّصل هستند، کانّ از اوّل شارع چنین گفته است: «لا تشرب الخمر اذا کنت مبتلا بشرب الخمر» و در نتیجه، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و با شک در ابتلاء می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم. امّا به‌خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن، که این‌ها مقیّدات شرعیّه، و به صورت مقیّد منفصل هستند و با دلیل شرعی ثابت شده‌اند بنابراین وقتی شک در وجود مقیّد بکنیم به اطلاق دلیل، تمسّک می‌کنیم ۷۱].

مصنّف می‌فرمایند تمام مطالبی که در تنبیه سوّم بیان کرده‌ایم حقّ مطلب و کلام بود.

[۱]- مرحوم شیخ مفصّلا در کتاب رسائل، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره، نقل و بررسی نموده ۷۲] امّا مصنّف می‌فرمایند هیچ‌یک از آن ضوابط، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحا بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۸

الرّابع: إنّه إنما یجب عقلا- رعایة الاحتیاط فی خصوص الأطراف، مما یتوقّف علی اجتنابه أو ارتکابه حصول العلم بإتیان الواجب أو ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها، و إن کان حاله ۷۳] حال بعضها[۷۴] فی کونه محکوما بحکمه واقعا [۱].

تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[۱]- مقصود اصلی از این تنبیه، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه، و یا اینکه باید در این مسئله، تفصیل قائل شد قبلا متذکّر می‌شویم که عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود[۷۵] و اگر بخواهیم یقین به فراغ ذمّه، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیّه، تمام اطراف علم اجمالی را اتیان و در شبهات تحریمیّه از تمام

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۹

و منه ینقدح الحال فی مسألة ملاقاة شیء مع أحد أطراف النّجس المعلوم بالإجمال، و أنّه تارة یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه، فیما کانت الملاقاة بعد العلم إجمالا- بالنّجس بینها، فإنّه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النّجس فی البین قطعا، و لو لم یجتنب عما یلاقیه، فإنّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النجس، قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر [۱].

اطراف آن، اجتناب نمائیم امّا علم اجمالی با تمام قوّت و نیرویی که در تنجّز تکلیف دارد، درعین‌حال، دائره تأثیر آن، محدود به همان اطراف علم اجمالی است و اگر چیزی خارج از دائره علم اجمالی بود و لو ارتباطی هم با اطراف علم اجمالی داشت در این صورت، علم اجمالی نمی‌تواند تأثیری در آن شیء بگذارد و آن شیء خودش حکم مستقلّی دارد گرچه ممکن است حکم آن شیء از نظر واقع، مانند حکم بعضی از اطراف علم اجمالی باشد و علّتش این است که آن شیء، خارج از اطراف علم اجمالی است و از همین مطلب، تکلیف ملاقات یک شیء، با اطراف علم اجمالی- که واجب الاجتناب باشد- روشن می‌شود و تفصیل این مسئله را مصنّف ضمن سه فرض بیان می‌کنند که:

۱- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳- اجتناب از ملاقی، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به توضیح اقسام مذکور می‌پردازیم.

[۱]- فرض اوّل:- که بسیار هم محلّ ابتلاء انسان هست- علم اجمالی داریم که یا طرف راست فرشی نجس ۷۶] است و یا سمت چپ آن، مقتضای علم اجمالی، این

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۰

است که از هر دو طرف آن باید اجتناب نمود. بعد از تحقّق و تنجّز علم اجمالی، شیء سوّمی مثلا دستی که رطوبت دارد با یکی از

دو طرف آن فرش، ملاقات نمود و اکنون ما احتمال می‌دهیم که دست مرطوب- ملاقی- با همان گوشه‌ای ملاقات کرده که نجس بوده است و در نتیجه اگر واقعا دست ما با همان گوشه نجس، ملاقات کرده باشد الآن دست ما هم نجس است؟ یا اینکه نه ملاقی نجس نشده است؟

مصنّف می‌فرمایند در فرض مذکور که اوّل علم اجمالی محقّق و منجّز شد و اثر- وجوب اجتناب- بخشید و بعد ملاقات حاصل شد، لازم نیست که از ملاقی- دست مرطوب- که با یکی از دو طرف علم اجمالی، ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

سؤال: چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

جواب: در فرض مسئله، اوّل علم اجمالی محقّق شد، لازمه آن اجتناب از دو طرف شبهه بود امّا بعدا که ملاقات محقّق شد، دلیلی ندارد که از ملاقی هم باید اجتناب نمود، بلکه با اجتناب از همان اطراف علم اجمالی، یقین پیدا می‌شود از نجس معلوم بالاجمال، اجتناب شده است و لو اینکه از ملاقی هم اجتناب نشود.

به عبارت دیگر، شارع مقدّس در مورد بعضی از اشیاء، حکم به نجاست کرده است یعنی دلیل مستقل بر نجاست اشیائی قائم شده است، «الدّم نجس»، «العذرة نجس» و غیر ذلک و از طرفی هم دلیل مستقل داریم که مثلا «الملاقی مع النّجس متنجّس» به نحوی که اگر این دلیل دوّم نبود، نمی‌توانستیم، حکم نمائیم که ملاقات موجب سرایت است یعنی دلیل نجاست دم نمی‌گوید که ملاقات، سبب نجاست است بلکه دلیل مستقلّ دیگری می‌گوید «الملاقاة مع النّجاسة موجب للتنجیس» امّا آیا دلیلی هم داریم که بگوید الملاقی مع المشتبه بالنّجس، نجس؟ خیر و در فرض مسئله، ما شک داریم که ملاقی- دست مرطوب- با نجاست برخورد کرده است یا نه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۱

و منه ۷۷] ظهر أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضیّة تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ۷۸] أیضا، ضرورة أنّ العلم به ۷۹] إنّما یوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و إن احتمل [۱].

بلکه می‌دانیم ملاقی با مشتبه ملاقات نموده است بنابراین در مورد شک در ملاقات مع النّجاسة، قاعده طهارت، جاری می‌شود و در فرض مسئله اگر بنا، باشد که ملاقی به سبب ملاقات با احد الطّرفین نجس شده باشد این یک فرد جدید و موضوع خاصّی است و دلیل مخصوص به خود لازم دارد و همان‌طور که بیان کردیم چنین دلیل خاصّی نداریم.

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم مشخّص شد که دیگر مجال برای توهّمی که در ذهن بعضی از افراد بوده، باقی نمی‌ماند و امّا آن توهّم این است که بعضی ۸۰] تصوّر نموده‌اند که مقتضای اجتناب از نجس معلوم بالاجمال این است که از ملاقی آن‌هم باید اجتناب نمود درحالی‌که این صرف یک توهّم است زیرا مقتضای علم به نجاست این است که از آن نجس و اطرافش باید اجتناب نمود امّا لازمه‌اش این نیست که از ملاقی با بعضی از اطراف- که فرد جدیدی است- و نمی‌دانیم با نجاست ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

خلاصه: در فرض اوّل اجتناب از ملاقی لازم نبود امّا از ملاقی می‌بایست

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۲

و أخری یجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه، فیما[۸۱] لو علم إجمالا- نجاسته أو نجاسة شیء آخر، ثمّ حدث [العلم ب الملاقاة و العلم بنجاسة الملاقی أو ذاک الشّیء أیضا، فإنّ حال الملاقی فی هذه الصّورة بعینها حال ما لاقاه فی الصّورة السّابقة فی عدم کونه طرفا للعلم الإجمالی، و أنّه فرد آخر علی تقدیر نجاسته واقعا غیر معلوم النّجاسة أصلا، لا إجمالا و لا تفصیلا، و کذا[۸۲] لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالی، و لکن کان الملاقی خارجا عن محل الابتلاء فی حال حدوثه و صار مبتلی به بعده [۱].

اجتناب نمود.

[۱]- فرض دوّم ۸۳]: حکم این فرض، عکس فرض اوّل است یعنی اجتناب از ملاقی لازم است امّا اجتناب از ملاقی واجب نمی‌باشد.

امّا تصویر مسئله: علم اجمالی داریم که یا دست مرطوب ما نجس است و یا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۳

سمت چپ فرش- بدون اینکه مسئله ملاقات مطرح باشد- لازمه این علم اجمالی این است که از هر دو طرف- دست مرطوب و سمت چپ فرش- باید اجتناب نمود و ما هم به مقتضای علم اجمالی از هر دو طرف، اجتناب می‌نمائیم.

بعد از اینکه علم اجمالی، منجّز تکلیف بود و نسبت به هر دو طرف، وجوب اجتناب را ثابت نمود، یک علم اجمالی دیگر به این صورت، محقّق شد که:

علم اجمالی پیدا کردیم که اگر سمت چپ فرش نجس باشد، که نجاستش اصالت دارد امّا اگر دست مرطوب ما نجس باشد به تبع ملاقات ۸۴] با سمت راست فرش- ملاقی- است. لازم به تذکّر است که علم اجمالی دوّم، بعد از تنجز علم اجمالی اوّلی حاصل شد یعنی علم اجمالی اوّل سبب شد که ما از دست مرطوب و سمت چپ فرش، اجتناب نمائیم آن‌وقت، علم اجمالی دوّم مشخّص شد.

حکم مسئله چیست؟

از دست مرطوب ۸۵] و قسمت چپ فرش باید اجتناب نمود امّا از قسمت راست فرش ۸۶] که دست مرطوب با آن ملاقات نموده و اگر نجس باشد، نجاستش تبعی است، اجتناب، لازم نمی‌باشد و وجهی برای لزوم اجتناب از قسمت راست فرش وجود ندارد.

اشکال: سمت راست فرش، یک طرف علم اجمالی است و باید از آن، اجتناب نمود.

جواب: همان‌طور که در تصویر مسئله، بیان کردیم، فرض ما در موردی است

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۴

و ثالثة یجب الاجتناب عنهما، فیما لو حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنّه حینئذ نعلم إجمالا: إمّا بنجاسة الملاقی و الملاقی أو بنجاسة الآخر کما لا یخفی، فیتنجّز التّکلیف بالاجتناب عن النّجس فی البین، و هو الواحد أو الاثنان [۱].

که علم اجمالی اوّل، که دو طرفش مشخّص بود، اثر و تنجز بخشید و نسبت به دو طرف- سمت چپ فرش و دست مرطوب- وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش- ملاقی- هم باید اجتناب نمود. و اگر بگوئید بین دو سمت فرش، یک علم اجمالی جدید، پیدا شده است به شما پاسخ می‌دهیم که این علم اجمالی، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالی قبلی درباره‌اش منجّز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالی، تکلیف، منجّز شود.

خلاصه:- سمت راست فرش- ملاقی- که دست مرطوب- ملاقی- با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطّهارة است و هیچ‌چیزی نمی‌تواند درباره‌اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می‌توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض دوّم اجتناب از ملاقی و سمت چپ فرش واجب است امّا لزومی ندارد که از ملاقی- سمت راست فرش- اجتناب نمائیم.

با توجّه به صورت اوّل فرض دوّم، تصویر و حکم صورت دوّم این فرض هم مشخّص است.

[۱]- فرض سوّم: در این فرض باید از ملاقی، ملاقی و آن طرف دیگر علم اجمالی، اجتناب نمود البتّه در فرض سوّم، هم ملاقی و هم ملاقی، طرف علم اجمالی هست.

مثال: دست مرطوب ما با گوشه فرشی ملاقات نمود- بدون اینکه علم اجمالی به نجاست مطرح باشد- بعد از ملاقات، یک علم

اجمالی حاصل شد که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۵۵

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن».

حکم مسئله: در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقّق علم اجمالی به نجاست، تحقّق پیدا کرده- تحقّق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده- و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده‌اند لذا دائره علم اجمالی شامل ملاقی هم می‌شود و همان‌طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالا می‌دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۵۷

المقام الثّانی: (فی دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین).

و الحقّ أنّ العلم الإجمالی بثبوت التّکلیف بینهما- أیضا- یوجب الاحتیاط عقلا بإتیان الأکثر، لتنجّزه به حیث تعلّق بثبوته فعلا [۱].

مقام دوّم دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی

اشاره

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود:

۱- دوران امر بین متباینین: که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلّق پیدا کند باید احتیاط نمود و برائت شرعی و عقلی هیچ‌کدام نمی‌توانند جریان پیدا کنند.

۲- دوران امر بین اقلّ و اکثر: که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف- اقلّ و اکثر استقلالی: که مصنّف در تنبیهات بحث اشتغال به آن اشاره

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۵۸

می‌کنند[۸۷].

ب- دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی: که اصل تکلیف، مسلّم است امّا مکلّف به مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلالی به یک جزء، وارد شود کانّ اصلا آن مرکب- مکلّف به- رعایت نشده.

مثال ۸۸]: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلّم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید اصلا مأمور به، تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این‌چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان کند به همان مقدار مکلّف به، تحقّق پیدا کند[۸۹]. در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می‌کنیم:

۱- آیا برائت عقلی جاری می‌شود یا نه ۲- آیا برائت شرعی جریان پیدا می‌کند یا نه، فعلا بحث ما در جهت اوّل است.

برائت عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

به نظر مصنّف، همان‌طور که در دوران امر بین متباینین علم اجمالی به تکلیف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۵۹

و توهّم انحلاله إلی العلم بوجوب الأقلّ تفصیلا و الشّک فی وجوب الأکثر بدوا- ضرورة لزوم الإتیان بالأقلّ لنفسه شرعا، أو لغیره کذلک أو عقلا، و معه لا یوجب تنجّزه لو کان متعلّقا بالأکثر- فاسد قطعا، لاستلزم الانحلال المحال،

فعلی من جمیع الجهات، موجب تنجّز علم اجمالی- و احتیاط- بود در ما نحن فیه هم که علم اجمالی به ثبوت تکلیف، بین اقلّ و اکثر ارتباطی داریم باید احتیاط نمائیم و اکثر را هم ضمن اقل اتیان کنیم.

سؤال: چرا علم اجمالی موجب تنجّز تکلیف، نسبت به اکثر است؟

جواب: چون علم اجمالی، واجد شرط تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم بنابراین عقل، حکم می‌کند که باید احتیاط نمود و معنای تنجّز هم این است که اگر تکلیف نسبت به اکثر، تعلّق گرفته باشد، در برابر مخالفت با آن، استحقاق عقوبت در میان است و وقتی تکلیف فعلی، منجّز شد دیگر فرقی ندارد که مثلا انسان، علم اجمالی به وجوب متباینین داشته باشد- در اینکه روز جمعه یا صلاهٔ ظهر، واجب است یا صلاهٔ جمعه- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند که مکلّف به، نماز نه جزئی است یا ده‌جزئی- دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی- در هر دو مسئله، عقل، حکم به لزوم احتیاط می‌کند تنها تفاوتی که بین این دو مسئله، وجود دارد، این است که کیفیّت و نحوه احتیاط در آن دو تفاوت می‌کند احتیاط در متباینین، مستلزم تکرار عمل است و باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه امّا در اقلّ و اکثر ارتباطی، کیفیّت احتیاط به این نحو است که باید نماز را با ده جزء بخوانیم و اکثر- سوره- را هم اتیان نمائیم زیرا آن اکثر یا برای مأمور به جزئیّت دارد و یا لااقل اگر جزئیّت نداشته باشد نسبت به مأمور به- نماز- مضر نیست و استحباب دارد.

سؤال: اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیّت برای مأمور به بدهیم وظیفه چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۰

بداههٔ توقّف لزوم الأقلّ فعلا- إمّا لنفسه أو لغیره علی تنجز التّکلیف مطلقا، و لو کان متعلّقا بالأکثر، فلو کان لزومه کذلک مستلزما لعدم تنجّزه إلا إذا کان متعلّقا بالأقلّ کان خلفا [۱].

حکم این فرض را مصنّف در تنبیهات اشتغال، مطرح می‌کنند.

[۱]- مصنّف در عبارت مذکور، اشاره‌ای به کلام ۹۰] شیخ اعظم «ره» دارند و می‌گویند، توهمی که برای ایشان پیش‌آمده است، مطلب فاسدی است.

توهّم: کانّ مرحوم شیخ چنین می‌فرمایند که: مسئله دوران امر، بین متباینین با مسئله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی متفاوت است.

بیان ذلک: در دوران امر، بین متباینین ۹۱]، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیّت اطاعت آنها هم متفاوت است و قدر متیقّنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی‌کند و باید احتیاط نمود امّا در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی- نسبت به اقلّ و نه جزء- و شکّ بدوی- نسبت به اکثر و جزء دهم- منحل می‌شود یعنی مکلّف تفصیلا می‌داند که نه جزء مسلّما واجب و باید اتیان شود منتها کیفیّت وجوب آن را نمی‌داند که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری دارد.

سؤال: اگر اقل و نه جزء تمام المأمور به نباشد، بلکه اجزاء نماز باشد در این صورت، نه جزء چه نوع وجوبی دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۱

جواب: اگر مقدّمه واجب را واجب شرعی بدانیم، در این صورت، اقل، وجوب غیری شرعی دارد و اگر مقدّمه واجب را واجب عقلی بدانیم، در این صورت اقل، وجوب غیری عقلی دارد. بنابراین علم تفصیلی داریم که اقل یا وجوب نفسی دارد، و یا وجوب غیری- شرعی یا عقلی- امّا نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی‌دانیم که مثلا آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنابراین ما بدوا خیال می‌کردیم که علم اجمالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصیلی به وجوب اقل و شکّ بدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می‌توانیم برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

خلاصه: مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، برائت عقلی را جاری می‌دانند[۹۲].

بیان فساد توهّم مذکور: لازمه انحلالی که مرحوم شیخ، قائل شده‌اند تولید دو اشکال مهم است:

۱- «خلف»: انحلال علم اجمالی مستلزم محال، و چیزی که مستلزم محال باشد خودش هم محال است بنابراین انحلال علم اجمالی محال، و چنانچه انحلال، محال شد در نتیجه، علم اجمالی در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی مانند علم اجمالی در دوران امر بین متباینین، موجب احتیاط می‌شود.

بیان ذلک: متوهّم، قائل بود که وجوب اقل، تفصیلا معلوم است امّا کیفیّت آن مردّد است یعنی اگر اقل، تمام المأمور به باشد وجوب نفسی دارد امّا اگر اقل، اجزاء مأمور به باشد در این صورت، اقل، وجوب غیری ۹۳] دارد پس در وجوب اقل دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۲

مع أنّه یلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التّکلیف علی کلّ حال المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، و ما یلزم من وجوده عدمه محال [۱].

احتمال مطرح بود ۱- وجوب نفسی ۲- وجوب غیری.

اکنون به متوهّم می‌گوئیم مگر وجوب غیری، تابع غیر نیست؟ آری یعنی اگر آن غیر- اکثر- واجب باشد مقدّمه هم واجب است اگر ذی المقدّمه، واجب باشد، مقدّمه هم واجب است. مثلا ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلّف، لازم نیست؟

چون نماز، وجوب ندارد امّا هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسید، تحصیل طهارت هم به‌عنوان مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند پس وجوب غیر، تابع آن غیر است.

بنابراین روی احتمال دوّم که شما برای اقل، وجوب غیری، قائل شدید، واضح است که وجوب غیری اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشد و حال آنکه شما می‌گوئید اکثر، واجب نیست و در آن، اصل برائت جاری می‌کنید، ما می‌گوئیم هنگامی که اکثر، واجب نباشد، اقل هم نمی‌تواند وجوب غیری داشته باشد زیرا وجوب اقل، تابع وجوب اکثر است درحالی‌که شما فرض کردید که اقل و نه جزء، دارای وجوب است و «هذا خلف»[۹۴].

[۱]- ۲: «تناقض»- لازمه انحلال علم اجمالی، عدم انحلال علم اجمالی است و چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است.

بیان ذلک: شما گفتید علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی، انحلال پیدا می‌کند به وجوب تفصیلی نسبت به اقل- وجوب نفسی یا غیری- و شکّ بدوی نسبت به اکثر و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۳

نعم إنّما ینحلّ إذا کان الأقلّ ذا مصلحهٔ ملزمهٔ، فإنّ وجوبه حینئذ یکون معلوما له، و إنّما کان التّردید لاحتمال أن یکون الأکثر ذا مصلحتین، أو مصلحهٔ أقوی من مصلحهٔ الأقلّ، فالعقل فی مثله و إن استقلّ بالبراءهٔ بلا کلام، إلا أنّه خارج عمّا هو محلّ النّقض و الإبرام فی المقام [۱].

در مورد اکثر، اصل برائت، جاری می‌شود و حکم به عدم وجوب اکثر می‌کنیم ما می‌گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدّماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدّمه، واجب نشد، مقدّمه هم واجب نمی‌شود «فاذا لم یکن الاکثر واجبا لم یکن الاقل واجبا بالوجوب الغیری ۹۵]» و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می‌شود؟ درحالی‌که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شکّ بدوی نسبت به اکثر بناگذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».

خلاصه: چون علم اجمالی منحل نشد، می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید احتیاط نمود و قاعده قبح عقاب بلابیان نمی‌تواند جاری شود.

[۱]- اکنون مصنّف، استدراک می‌کنند و می‌گویند در یک صورت، انحلال علم اجمالی را می‌پذیریم که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۴

هذا مع أنّ الغرض الدّاعی إلی الأمر لا یکاد یحرز إلا بالأکثر، بناء علی ما ذهب إلیه المشهور من العدلیّة من تبعیّة الأوامر و النّواهی للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهیّ عنها، و کون الواجبات الشّرعیة ألطافا فی الواجبات العقلیّة، و قد مرّ اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فی إطاعة الأمر و سقوطه، فلا بدّ من إحرازه فی إحرازها، کما لا یخفی [۱].

اگر فرض کنیم که اقل علی ایّ تقدیر دارای یک مصلحت ملزمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صددرجه مصلحت لازمة الاستیفاء هست.

سؤال: اگر اقل علی ایّ تقدیر، مصلحت کامل دارد پس اکثر چه نقشی دارد آیا کالحجر فی جنب الانسان است؟

جواب: احتمال می‌دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری ۹۶] باشد و یا اینکه اصلا در اکثر دو مصلحت لازمة الاستیفاء وجود داشته باشد.

مصنّف می‌فرمایند در چنین فرضی علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند و علم تفصیلی به وجوب اقل، پیدا می‌کنیم و عقل نسبت به وجوب اکثر، اصل برائت را جاری می‌کند لکن فرض مذکور، ارتباطی به اقلّ و اکثر ارتباطی ندارد بلکه اقلّ و اکثر استقلالی، و در نتیجه، خارج از بحث ما است.

[۱]- اکنون مصنّف از راه دیگری استدلال بر لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی می‌کنند.

بیان ذلک: فرض کنید شارع گفته است اقیموا الصّلاة شما در مقام اطاعت باید به نحوی امتثال کنید که یقین پیدا کنید که غرض و هدف مولا در خارج، محقّق شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۵

است و احراز غرض مولا نمی‌شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می‌نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقّق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبّدی گفتیم:

عقل، حکم می‌کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می‌دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی‌شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم.

اینکه گفتیم تحصیل غرض مولا احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر، طبق مذهب مشهور از عدلیّه است که می‌گویند او امر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّقاتشان هست یعنی تابع مصلحت و مفسده‌ای هستند که در مأمور به و منهی عنه ۹۷] وجود دارد و همچنین واجبات شرعیّه الطافی در واجبات عقلیّه هستند و به قول مرحوم مشکینی واجبات شرعیّه مقرّباتی در واجبات عقلیّه

می‌باشند.

به‌عبارت دیگر واجبات شرعیّه، مقرّبات انسان، نسبت به اطاعت مولا هستند مثلا امر به معروف، مقرّب عبد، نسبت به اطاعت مولا است و نهی از منکر مبعّد انسان از معصیت خداوند متعال است. کانّ می‌خواهند بگویند توهّم نکنید که واجبات و محرّمات شرعیّه، دستورات خشکی هستند، واجبات شرعیّه، انسان را به اطاعت و معرفت پروردگار، نزدیک و از مخالفت و عصیان باری‌تعالی دور می‌کنند و این تقریبا همان مصلحت ملزمه‌ای است که در واجبات، وجود دارد و مفسده لازم الاجتنابی است که در محرّمات محقّق است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۶

و لا وجه للتّفصی عنه ۹۸]: تارهٔ بعدم ابتناء مسألهٔ البراءهٔ و الاحتیاط علی ما ذهب إلیه مشهور العدلیّهٔ، و جریانها علی ما ذهب إلیه الأشاعرهٔ المنکرون لذلک، أو بعض العدلیّهٔ المکتفین بکون المصلحهٔ فی نفس الأمر دون المأمور به.

و أخری بأنّ حصول المصلحهٔ و اللّطف فی العبادات لا یکاد یکون إلا بإتیانها علی وجه الامتثال، و حینئذ کان لاحتمال اعتبار معرفهٔ أجزائها تفصیلا- لیؤتی بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا- یکاد یقطع بحصول اللّطف و المصلحهٔ الدّاعیهٔ إلی الأمر، فلم یبق إلا التّخلص عن تبعهٔ مخالفته بإتیان ما علم تعلّقه به، فإنّه واجب عقلا و إن لم یکن فی المأمور به مصلحهٔ و لطف راسا لتنجّزه بالعلم به إجمالا.

و أمّا الزّائد علیه لو کان فلا تبعهٔ علی مخالفته من جهته، فإنّ العقوبهٔ علیه بلا بیان و ذلک ضرورهٔ أنّ حکم العقل بالبراءهٔ- علی مذهب الأشعری- لا یجدی من ذهب إلی ما علیه المشهور من العدلیّهٔ، بل من ذهب إلی ما علیه غیر المشهور؛ لاحتمال أن یکون الدّاعی إلی الأمر و مصلحته- علی هذا المذهب أیضا- هو ما فی الواجبات من المصلحهٔ و کونها ألطافا، فافهم [۱].

---

[۱]- مصنّف تاکنون برای لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی به دو دلیل، تمسّک نموده‌اند ۱- از طریق منجّزیّت علم اجمالی ۲- از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوّم ۹۹] طبق مبنای مشهور بین عدلیّه بود که می‌گفتند اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّقاتشان هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۷

نسبت به دلیل دوّم دو اشکال وارد شده است.

۱- آیا مسئله جریان برائت یا احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی طبق مبنای عدلیّه محلّ کلام و بحث است؟ مسلّما این‌چنین نیست ۱۰۰] شما باید طبق تمام مبانی، بحث کنید که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت، جاری می‌شود یا احتیاط، نباید طبق مبنای خاصّی- مبنای مشهور از عدلیّه- بحث را مطرح کنید. بلکه مبانی دیگری هم وجود دارد.

مثلا اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می‌کنند و می‌گویند اوامر و نواهی هیچ‌گونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در متعلّق ندارد، و طبق این مبنا اصلا دلیل دوّم شما جریان پیدا نمی‌کند و لازمه صحّت و تمامیّت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک‌ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیّه که در مقابل مشهور از عدلیّه قرار گرفته‌اند مطلب سوّمی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیّه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلّقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می‌کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست ۱۰۱] یعنی بطور قطع و یقین نمی‌گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می‌گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأمور به و متعلّق آن هست یعنی نماز- مأمور به- مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب- امر مولا- ممکن است دارای مصلحت باشد و همین‌طور در

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۶۸

باب نواهی نفس «نهی» مولا- دارای مصلحت است بنابراین طبق این مسلک هم دلیل دوّم که دالّ بر لزوم احتیاط و اتیان اکثر بود جاری نمی‌شود زیرا اگر مصلحت در نفس «امر» باشد دیگر مفهومی ندارد که عمل خارجی و مأمور به، محصّل غرض مولا باشد.

تذکّر: مصنّف، ابتداء دو اشکال را بیان می‌کنند و سپس به ترتیب جواب آنها را ذکر می‌کنند امّا ما ابتداء اشکال اوّل با جواب آن را و بعد اشکال دوّم را همراه با جوابش توضیح می‌دهیم در جواب از اشکال مذکور مصنّف چنین می‌فرمایند:

«ضرورة انّ حکم العقل بالبراءة ... فافهم».

اشکال مذکور، بی‌مورد است زیرا جریان اصل برائت در ما نحن فیه بر مبنای اشاعره، فائده‌ای برای کسی که مذهب مشهور از علمای عدلیّه را پذیرفته است، ندارد چون اشاعره می‌گویند اوامر و نواهی اصلا ربطی به مصلحت و مفسده ندارند امّا ما که مبنای مشهور از عدلیّه را پذیرفته‌ایم و می‌گوئیم اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند می‌توانیم قائل به احتیاط شویم و بگوئیم در دوران امر بین اقلّ و اکثر باید اکثر را اتیان نمائیم تا یقین حاصل کنیم که غرض مولا و مصلحتی را که مولا در نظر گرفته بوده رعایت شده است امّا به خلاف اشاعره، که اصلا مسأله مصلحت و مفسده در متعلّق را قبول ندارند و اتّفاقا این توقّع شما از ما بی‌مورد است اگر ما دلیلی اقامه نمودیم حتما باید روی مبنائی باشد که اشاعره هم آن مبنا را قبول داشته باشند با اینکه ما مبنای آنها را باطل می‌دانیم؟

ما دلیلی روی مبنای خودمان اقامه نمودیم و مشهور از علمای عدلیّه هم آن مبنا را پذیرفته‌اند و لازمه تمامیّت یک دلیل این نیست که طبق تمام مبانی- و لو مبانی فاسد- جریان داشته باشد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۶۹

«بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور ...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیّه با ما متّحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیّه هم با بیان ما تفاوتی نمی‌کند.

توضیح ذلک: غیر مشهور از عدلیّه می‌گفتند که «امکان» دارد اوامر و نواهی تابع مصالحی باشند که در نفس «امر و نهی» وجود دارد و بطور قطع و یقین وجود مصلحت و مفسده در متعلّق را نفی نمی‌کردند بلکه می‌گفتند «ممکن» است اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلّق» باشند و ممکن است تابع مصلحتی باشند که در نفس «امر و نهی» مولا وجود دارد وقتی مسئله «امکان» مطرح شد ما از غیر مشهور از عدلیّه سؤال می‌کنیم در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی و در دوران امر بین نماز نه‌جزئی و ده‌جزئی، «امر» نماز تابع چیست؟ او می‌گوید من نمی‌دانم امکان دارد تابع مصلحت در نفس «امر» باشد و ممکن است تابع مصلحت در متعلّق باشد و شقّ دوّم را او نفی نمی‌کند وقتی احتمال مصلحت در «متعلّق» و در «مأمور به» به میان آمد ما می‌گوئیم چنانچه به اقل و نماز نه‌جزئی اکتفاء کنیم، نمی‌دانیم مصلحت و غرض مولا در خارج محقّق شده است یا نه لذا در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید قائل به احتیاط شویم.

فافهم [۱۰۲].

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوّم دالّ بر جریان احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی شده است، توضیح می‌دهیم.

«و اخری بانّ حصول المصلحة و اللطف فی العبادات ... بلا بیان».

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۷۰

مجدّدا خلاصه دلیل دوّم را یادآوری می‌کنیم که: تحصیل غرض مولا نسبت به «امر» احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر و از طرفی می‌دانیم واجبات شرعیّه الطافی در واجبات عقلیّه هستند و ما را به سوی آنها هدایت می‌کنند و در اطاعت امر مولا لازم است احراز کنیم که غرض او حاصل شده است.

و امّا آن اشکال: شما که قائل به وجوب اتیان اکثر- احتیاط- هستید چگونه در عبادات احراز می‌کنید که غرض مولا را تحصیل نموده‌اید زیرا ما احتمال می‌دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می‌شود باید وصف آن جزء مشخّص باشد که آیا به‌عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می‌شود. مثلا وقتی شما در نماز سوره ۱۰۳] را می‌خوانید، آیا به‌عنوان یک واجب، آن را قرائت می‌کنید یا به‌عنوان انّه مستحب شما که نمی‌دانید سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده‌جزئی می‌خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی‌کنیم که تحصیل غرض مولا محقّق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی‌توانیم قصد وجه نمائیم.

گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که:

اگر یقین به تحصیل غرض مولا پیدا نمی‌کنید، هم اقلّ و هم اکثر را ترک کنید، مستشکل می‌گوید نه، امر مولا نسبت به اقلّ توسّط علم اجمالی و حکم عقل منجّز شده است- خواه در مأمور به مصلحتی باشد یا نباشد- اگر اقل را هم ترک کنیم یقین به مخالفت و استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم به‌عبارت دیگر اتیان اقل برای فرار از

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۱

و حصول اللطف و المصلحة فی العبادة، و إن كان يتوقّف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و إتيانها على وجهها، كيف؟ و لا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين، و لا يكاد يمكن مع اعتباره [۱].

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، و المراد بالوجه فى كلام من صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به، هو

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا امّا زائد و اکثر، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترک آن وجود ندارد چون تکلیف نسبت به آن منجّز نشده و عقوبت بر ترک آن، عقاب بلابیان و قبیح است لذا نسبت به اکثر می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- جواب اشکال دوّم: مصنّف تقریبا پنج جواب از اشکال مذکور بیان می‌کنند.

الف: در عبادات باید مصلحت و غرض مولا از فعل- مأمور به- حاصل شود و حصول غرض، متوقّف است بر امتثال امّا نکته کلام اینجا است که مجالی برای احتمال اعتبار قصد وجه ۱۰۴] در امتثال امر مولا نیست و به علاوه لازمه وجوب رعایت قصد وجه، این است که در اقلّ و اکثر ارتباطی اصلا رعایت احتیاط، امکان ندارد زیرا اگر بخواهیم احتیاط کنیم و اکثر را اتیان نمائیم و نماز را با ده جزء بخوانیم باز هم علم به حصول غرض مولا- پیدا نمی‌کنیم چون نسبت به جزء دهم نمی‌توانیم «قصد وجه» را رعایت کنیم بنابراین باید گفت که در اقلّ و اکثر «احتیاط» امکان ندارد درحالی‌که فرض مسئله این است که احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی امکان دارد همان‌طور که در دوران امر بین متباینین «احتیاط» ممکن است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۲

وجه نفسه من وجوبه النّفسى، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى، و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية و وصفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الأقلّ، فيتأتّى من المكلّف معه قصد الوجه [۱].

---

[۱]- ب: چه کسی گفته است در عبادت نسبت به «تک‌تک» اجزاء باید قصد وجه نمود، این حرف باطلی است بلکه قائلین به اعتبار قصد وجه می‌گویند رعایت قصد وجه، نسبت به وجوب نفسی متعلّق به «مجموع» عبادت لازم است و در نحوه رعایت قصد وجه نسبت به مجموع عبادت دو احتمال در بین هست، یکی اینکه انسان عمل عبادی را مغیّای به غایت آن بکند و بگوید «اصلّی صلاة

الظّهر لوجوبه» و احتمال دیگر اینکه انسان عنوان صفتیّت را در عبادت اخذ نماید و بگوید: «اصلّی صلاهٔ متّصفهٔ بالوجوب» و لذا در اقلّ و اکثر ارتباطی کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و اکثر را بجا می‌آورد از ناحیه رعایت قصد وجه، مشکلی ندارد زیرا اگر واقعا اکثر، واجب باشد او آن را همراه با قصد وجه، اتیان نموده است و چنانچه «اقلّ» و نماز نه جزئی واجب باشد باز هم او قصد وجه را رعایت نموده است زیرا گفتیم لازم نیست نسبت به تک‌تک اجزاء قصد وجه نمائیم بلکه بعضی رعایت قصد وجه را نسبت به مجموع عمل معتبر دانسته‌اند کسی نگفته است نسبت به تک‌تک اجزاء باید قصد وجه نمود مثال: «اصلّی صلاهٔ الظّهر لوجوبه» امّا لزومی ندارد بگوئیم «اکبّر لوجوبه، نقرأ فاتحهٔ الکتاب لوجوبه و ...» البتّه همان‌طور که مصنّف در متن اشاره می‌کنند وجوب اجزاء به دو نحو است بعضی قائلند که وجوب اجزاء مانند وجوب شرائط «غیری و مقدّمی» هست و بعضی می‌گویند اجزاء دارای وجوب عرضی هستند یعنی وجوب اصلی برای ذی المقدّمه است امّا وجوب اجزاء، عرضی است و واضح است که از این ناحیه هم برای رعایت احتیاط و قصد وجه، مشکلی وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۳

و احتمال اشتماله علی ما لیس من أجزائه لیس بضائر، إذا قصد وجوب المأتی علی إجماله، بلا تمییز ما له دخل فی الواجب من أجزائه، لا سیّما إذا دار الزّائد بین کونه جزءا لماهیّته و جزءا لفرده، حیث ینطبق الواجب علی المأتی حینئذ بتمامه و کماله، لأنّ الطّبیعی یصدق علی الفرد بمشخّصاته [۱].

---

[۱]- سؤال: کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و نماز را مع السّورهٔ می‌خواند محتمل است عملش مشتمل بر یک جزئی باشد که آن جزء از اجزاء مأمور به نباشد در این صورت او چگونه می‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه را رعایت کند[۱۰۵].

جواب: قبلا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم که: اجزاء غیر واجب به چند نوع تقسیم می‌شوند.

الف- گاهی جزئی نه تنها واجب نیست، بلکه استحباب هم ندارد یعنی امرش دائر بین وجوب و غیر استحباب است ۱۰۶].

ب- گاهی هم نمی‌دانیم جزئی واجب است یا مستحب یعنی امرش دائر بین وجوب و استحباب است، ما در جلد اوّل کتاب کفایهٔ الاصول خواندیم که اگر جزئی یا شرطی امرش دائر بین وجوب و استحباب باشد، به دو نحو در مأمور به می‌تواند مدخلیّت داشته باشد.

۱- جزء ماهیّت مأمور به باشد که از اجزاء واجب، محسوب می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۴

نعم، لو دار بین کونه جزءا أو مقارنا لما کان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزءا، لکنّه غیر ضائر لانطباقه علیه أیضا فیما لم یکن ذاک الزّائد جزء غایته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه [۱].

۲- جزء ماهیّت مأمور به نباشد لکن در تشخّص و فردیّت ۱۰۷] مأمور به دخالت داشته باشد مانند اجزاء مستحب، مثلا اگر انسان نمازش را در مسجد خواند «ایقاع الصّلاهٔ فی المسجد» در ماهیّت مأمور به دخالت ندارد امّا درعین‌حال «ایقاع الصّلاهٔ فی المسجد» با نمازی که در خارج واقع شده، متّحد است و این حالت، جزء عوارض مشخصه و جزء خصوصیّات فردیّه آن نمازی بود که در خارج محقّق شد. اگر کسی احتیاط نمود و مثلا نماز را با ده جزء قرائت کرد شما گفتید محتمل است عملش مشتمل بر جزئی باشد که آن جزء از اجزاء واجب نباشد در نتیجه او نمی‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه نماید در پاسخ این سؤال می‌گوئیم در فرض مذکور اگر آن جزء از اجزاء ماهیّت مأمور به نباشد لااقل از اجزاء فردیّه که هست بنابراین می‌گوئیم آن جزء یک جزء لغوی نیست و مأمور به هرچه باشد بر این عمل خارجی- مأتی به- منطبق است زیرا کلّی طبیعی بر تمام افرادش که دارای مشخّصات

مختلفی هم باشند منطبق است مثلا «انسان» بر زید و عمرو که دارای مشخّصات مختلفی هستند صادق است زیرا این خصوصیّات- کوتاهی قد، بلندی قد، رنگ چهره و ...- جزء ماهیّت انسان نیستند، در ما نحن فیه فرضا که آن جزء از اجزاء واجب نباشد از اجزاء فردیّه واجب که هست لذا رعایت قصد وجه- وجوب- نسبت به مجموع عمل مانعی ندارد.

[۱]- گویا مصنّف نسبت به کلام اخیر- لانّ الطّبیعی یصدق علی الفرد- استدراک

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۵

هذا مضافا إلی أنّ اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا یقطع بخلافه [۱].

مع أنّ الکلام فی هذه المسألهٔ لا یختصّ بما لا بدّ أن یؤتی به علی وجه الامتثال من العبادات ۱۰۸] [۲].

می‌کنند.

بیان ذلک: اگر امر، دائر شد که آن مشکوک، جزء مأمور به است- جزء ماهیّت یا جزء فرد- یا اینکه از نظر وجود خارجی، مقارن با مأمور به است در این صورت چگونه مأمور به- کلّی طبیعی- منطبق بر عمل خارجی است؟ البتّه قبلا- توضیح دادیم که اگر یک شیء جزء ماهیّت یا از مشخّصات فردیّه مأمور به باشد مانعی از قصد وجه وجود ندارد و مأمور به منطبق بر مأتی به است امّا اگر شک کنیم که آن شیء جزء مأمور به است یا اجنبی و مقارن با مأمور به است آیا در این صورت هم می‌گویند مأمور به منطبق بر مأتی به است؟

در این صورت اگر آن شیء واقعا جزء مأمور به نباشد مأمور به منطبق بر عمل خارجی نیست، پس چگونه قصد وجه نسبت به مجموع عمل می‌کنید؟ در جواب می‌گوئیم آری در این صورت هم اجمالا می‌دانیم که مأمور به منطبق بر عمل خارجی است یعنی یقین داریم که مأمور به منطبق بر بقیّه اجزاء هست پس می‌توان نسبت به آنها قصد وجه نمود.

[۱]- تذکّر: تاکنون مصنّف دو جواب از اشکال را بیان کرده‌اند اکنون به ذکر جواب سوّم می‌پردازند.

ج- ما یقین داریم که رعایت قصد وجه، نه نسبت به مجموع عمل لازم است و نه نسبت به تک‌تک اجزاء آن.

[۲]- د: بحث ما در اقلّ و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبّدی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۶

مع أنّه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیه التّردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاهٔ الأمر المعلوم أصلا، و لو بإتیان الأقلّ لو لم یحصل الغرض، و للزم الاحتیاط بإتیان الأکثر مع حصوله، لیحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقلّ بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حکم العقل [۱].

نیست تا شما بگوئید ما احتمال می‌دهیم رعایت قصد وجه، نسبت به تک‌تک اجزاء، لازم است و چون نمی‌دانیم جزء مشکوک، واجب است یا نه پس قصد وجه هم ممکن نیست.

آیا در واجبات توصّلی که اصلا رعایت قصد قربت لزومی ندارد، نمی‌شود احتیاط نمود؟ و علم به حصول غرض مولا پیدا کرد؟

[۱]- ه: عبارت مذکور، پنجمین جواب مصنّف، نسبت به ایراد مستشکل است، لذا مجدّدا خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می‌کنیم تا مطلب واضح شود.

مصنّف فرمودند در اقلّ و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه‌جزئی ۱۰۹] را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی‌کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر- نماز مع السّورهٔ- را اتیان نمود.

مستشکل ایرادی بر کلام مصنّف وارد نمود که: احتمال می‌دهیم در عبادات قصد وجه، نسبت به تک‌تک اجزاء، لازم باشد لذا چون نمی‌توانیم نسبت به جزء زائد-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۷

سوره- قصد وجه را رعایت کنیم و بگوئیم با اتیان اکثر غرض مولاـ حاصل شده است، قائل به وجوب اقل- نماز بدون سوره- می‌شویم و نسبت به اکثر- جزء زائد- قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری می کنیم نه اصالة الاحتیاط.

اکنون مصنّف می‌فرمایند اگر در عبادات، قصد وجهی نسبت به تک‌تک اجزاء لازم باشد که تردّد و احتمال با آن منافات داشته باشد[۱۱۰] در این صورت وجهی برای لزوم رعایت تکلیف معلوم بالاجمال نداریم- و لو با اتیان اقل و نماز نه‌جزئی- اگر غرض مولاـ حاصل نمی‌شود چرا اقل را اتیان کنیم به عبارت دیگر آیا غرض مولاـ با اقل و نماز نه جزئی حاصل می‌شود؟ خیر زیرا ما احتمال می‌دهیم با اتیان اقل هم امر مولا در ذمّه ما باقی باشد و در نتیجه، غرض او حاصل نشده باشد بنابراین چون یقین به اشتغال ذمّه داریم باید برای فراغت ذمّه، اکثر و نماز ده‌جزئی بخوانیم تا نسبت به امر مولا یقین به فراغ ذمّه پیدا کنیم و در نتیجه غرض او را تحصیل نمائیم.

قوله: «فافهم ۱۱۱]».

تاکنون بحث ما در این جهت بود که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت عقلی جاری می‌شود یا نه، مصنّف از دو طریق اثبات کردند که در اقلّ و اکثر برائت عقلی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۸

و أمّا النّقل فالظّاهر أنّ عموم مثل حدیث الرّفع قاض برفع جزئیّة ما شکّ فی جزئیّته، فبمثله یرتفع الإجمال و التّردد عمّا تردّد أمره بین الأقلّ و الأکثر، و یعیّنه فی الأوّل [۱].

جاری نمی‌شود بلکه اصالة الاحتیاط جریان پیدا می کند.

آیا برائت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود

[۱]- همان‌طور که قبلًا گفتیم بحث ما در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در دو جهت است.

۱- آیا برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

مصنّف فرمودند که برائت عقلی- قاعده قبح عقاب بلابیان- جاری نمی‌شود بلکه باید اصالة الاحتیاط را جاری نمود- خلافا للشیخ-

۲- اکنون ببینیم آیا در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی برائت نقلی- حدیث رفع و امثال آن- جاری می‌شود یا نه؟ نظر مصنّف و مرحوم شیخ این است که برائت نقلی می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: اگر در موردی- مثل ما نحن فیه- برائت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتیاط نماید امّا برائت شرعی و نقلی جریان پیدا کند، نتیجه مسئله چه خواهد بود؟

جواب: نتیجه، همان است که شرع، دلالت برآن می کند به‌عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان برائت با قطع‌نظر از حکم شارع به برائت شرعیّه است.

کیفیّت جریان برائت شرعیّه در اقلّ و اکثر ارتباطی ۱۱۲]: اقلّ و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حدیث رفع و امثال آن می‌تواند در آن جاری شود. یکی از

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۹

لا يقال: إنّ جزئيّة السّورة المجهولة- مثلا- ليست بمجعولة و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرّفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم مع أنّه عقلى، و ليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلا [۱].

فقرات حدیث رفع، «رفع ما لا یعلمون» بود یعنی آنچه را که شما نمی‌دانید، از شما برداشته شده است در اقلّ و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیت- مثلا «سوره»- دچار شک و تردید هستیم در نتیجه، جزئیت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌دارد و مأمور به را در همان اقل برای ما معیّن می‌کند[۱۱۳].

[۱]- اشکال: شما با حدیث رفع چه چیز را می‌خواهید بردارید، در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی که مثلا شک در جزئیت سوره دارید با حدیث رفع چه چیز را برمی‌دارید؟ ممکن است خواسته شما یکی از این دو مطلب باشد.

۱- می‌گوئید جزئیت سوره برای ما مشکوک و مجهول است لذا با حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌داریم.

۲- ممکن است بگوئید مأمور به را بدون جزء مشکوک- مثلا نماز بدون سوره- اتیان کرده‌ایم و بعد کشف خلاف شد و متوجّه شدیم که سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی الآن توسّط حدیث رفع، وجوب اعاده را از دوش خود برمی‌داریم.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع هیچیک از خواسته‌های شما را برآورده نمی‌کند.

بیان ذلک: حدیث رفع، چیزی را می‌تواند رفع نماید که یا خودش «حکم

ایضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۰

شرعی» و «مجعول شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع- اثر- برای حکم شرعی باشد[۱۱۴].

مثال: در شبهات حکمیّه- مثلا- نمی‌دانید که شرب تتن حرام است یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما حکم به حلّیّت شرب تتن می‌کنید.

مثال:- در شبهات موضوعیّه- نمی‌دانید فلان مایع خارجی خمر است یا خل، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما به کمک حدیث رفع می‌گوئید آن حکم شرعی که مترتّب بر شرب خمر می‌باشد مرفوع است.

اکنون ببینیم در ما نحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیّت سوره مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیّت سوره مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیّت سوره یک امر انتزاعی است شارع به یک مرکّبی بنام نماز امر کرده و گفته است «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* امّا شما برای هریک از آن اجزاء، جزئیّت را انتزاع نموده‌اید بنابراین جزئیّت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

لذا با حدیث رفع نمی‌توان چیزی- جزئیّت- را برداشت که نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی پس حدیث رفع انتظار اوّل شما را نتوانست برآورده کند.

حال ببینیم آیا حدیث رفع می‌تواند عدم وجوب اعاده را بردارد.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع به دو علّت نمی‌تواند وجوب اعاده را رفع کند زیرا:

ایضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۱

لأنّه يقال: إنّ الجزئيّة و إن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنّها مجعولة بمنشإ انتزاعها، و هذا كاف فى صحّة رفعها [۱].

۱- وقتی برای شما کشف خلاف شد و متذکّر شدید که یک جزء از مأمور به را اتیان نکرده‌اید، اثر بقاء امر، وجوب اعاده است و با وجود علم، دیگر مجرائی برای اصل برائت، باقی نمی‌ماند، و اصل برائت در مورد فرد شاک، جاری می‌شود.

۲- اصلا مسئله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست و در فقه هم گاهی انسان فکر می‌کند که این یک حکم

شرعی است و مورد اشتباه واقع می‌شود، بلکه یک حکم عقلی است. مثلا- شارع می‌گوید «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»* اگر شما بعد از نماز متوجّه شدید که یکی از ارکان نماز باطل بوده است در این صورت اعاده، لازم است امّا حاکم به اعاده، شارع نیست او فقط می‌گوید «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»* امّا عقل بعد از آنکه دید نماز شما صحیح نبوده و مطابقت با مأمور به نداشته است حکم به وجوب اعاده می‌کند بنابراین وقتی وجوب اعاده، حکم شرعی نبود حدیث رفع هم نمی‌تواند حکم به عدم لزوم اعاده نماید.

خلاصه اشکال: جزئیّت سوره مشکوک نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی بنابراین نمی‌توان با حدیث رفع آن را مرفوع دانست و همچنین مسئله وجوب اعاده هم حکم شرعی نیست تا با حدیث رفع آن را برداریم بنابراین در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری نمی‌شود.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که جزئیّت نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی بلکه یک امر انتزاعی است لکن شارع می‌تواند در منشأ انتزاع آن دخالت کند.

چرا شما می‌گوئید فاتحهٔ الکتاب برای نماز جزئیّت دارد؟

چون امر شارع به مرکّب از فاتحهٔ الکتاب متعلّق شده است و اگر از ابتداء، امر این

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۲

لا یقال: إنّما یکون ارتفاع الأمر الانتزاعی برفع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الأوّل، و لا دلیل آخر علی أمر آخر بالخالی عنه [۱].

لأنّه یقال: نعم، و إن کان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنّ نسبهٔ حدیث الرّفع- النّاظر إلی الأدلّهٔ علی بیان الأجزاء- إلیها نسبهٔ الاستثناء، و هو

چنینی نمی‌بود که شما برای سوره جزئیّت را انتزاع نمی‌کردید پس منشأ انتزاع جزئیّت سوره، امر شارع است لذا می‌گوئیم حدیث رفع، منشأ انتزاع را برمی‌دارد یعنی اگر امر، به مرکّب از سوره متعلّق شده است ما با حدیث رفع، امر متعلّق به مرکّب از سوره را برمی‌داریم و می‌گوئیم: «الامر لم یتعلّق بشیء مرکّب من السّورهٔ».

[۱]- اشکال: در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع، امر شارع به مرکّب از سوره، متعلّق شده باشد[۱۱۵]، حدیث رفع در منشأ انتزاع، تصرّف می‌کند و آن را برمی‌دارد و می‌گوید به حسب ظاهر، امر شارع به مرکّب از سوره، تعلّق نگرفته است. این جواب، اشکال قبلی را حل کرد امّا اشکال مهمتری ایجاد نمود که:

امر متعلّق به مرکّب از سوره- امر اوّل- که برداشته شد و کنار رفت، آیا شما یقین دارید که امر به مرکّب از غیر سوره ۱۱۶] تحقّق دارد؟ امر نسبت به نماز ده‌جزئی اگر واقعیّت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی- بدون سوره- از اوّل برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما- مصنّف- این است که می‌توان بطور کلّی مأمور به و نماز را ترک کرد و دلیل هم دلالت برآن دارد، زیرا امر متعلّق به نماز ده‌جزئی- اکثر- بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی- اقل- از اوّل مشکوک بود.[۱۱۷]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۵ ؛ ص۸۳

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۳

معها یکون دالّهٔ علی جزئیّتها إلا مع الجهل بها، کما لا یخفی، فتدبّر جیّدا [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف می‌فرمایند قبول داریم که رفع امر انتزاعی بوسیله تصرّف در منشأ انتزاع آن است امّا شما ملاحظه کنید که بین

حدیث رفع- که از ادلّه ثانویّه است- و ادلّه اوّلیّه‌ای که اثبات جزئیّت، شرطیّت و غیره می‌کند چه نسبتی برقرار است.
بیان ذلک: ادلّه ثانویّه و حدیث رفع، به منزله استثناء برای ادلّه اوّلیه هستند، به عبارت دیگر ادلّه ثانویّه، حاکم و ناظر بر ادلّه اوّلیّه هستند.
ادلّه اوّلیّه، احکام را برای عناوین اوّلیّه، ثابت می‌کنند بدون اینکه تفاوتی بین صورت علم و جهل، قائل شوند امّا حدیث رفع، صورت جهل، نسیان، اضطرار و غیره را استثناء می‌کند بدون اینکه اساس و ریشه ادلّه اوّلیّه را از بین ببرد و مثل این است که در همان ادلّه اوّلیّه، صور اضطرار، جهل، نسیان، اکراه و غیره استثناء شده باشد بنابراین اگر به حسب واقع، سوره برای نماز، جزئیّت داشته باشد حدیث رفع، امر متعلّق به مرکّب از سوره را بطور کلّی رفع نمی‌کند بلکه حدیث رفع، جزئیّت سوره را در حالت جهل و شک استثناء می‌کند و اینکه ما گفتیم حدیث رفع دخالت در منشأ انتزاع می‌کند و امر متعلّق به مرکّب از سوره را رفع می‌کند به این معنا است که دائره جزئیّت را محدود می‌کند و می‌گوید در صورت جهل، سوره جزئیّت ندارد، بنابراین در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.
تذکّر: مصنّف در واقع از اشکال مستشکل فرار نمودند و جواب درستی برای اشکال بیان نکردند زیرا مستشکل می‌گفت چون جزئیّت، مجعول شرعی نیست لذا حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد و شما جواب دادید که منشأ انتزاع را رفع می‌کند مجدّدا او اشکال می‌کند که مگر ما چند «امر» داریم، امر متعلّق به نماز ده‌جزئی اگر واقعیّت داشته حدیث رفع آن را مرفوع می‌داند و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی-
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۴
مرکّب بدون سوره- هم از ابتداء برای ما مشکوک است پس باید بتوان بطور کلّی با مأمور به مخالفت نمود، شما جواب می‌دهید که حدیث رفع، اصل دلیل اوّلی را از بین نمی‌برد، فقط جزئیّت در حال «شک» را رفع می‌کند.
خلاصه مقام دوّم: در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۵
و ینبغی التّنبیه علی أمور: الأوّل: إنّه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بین المشروط بشیء و مطلقه ۱۱۸]، و بین الخاص کالإنسان و عامّه کالحیوان، و أنّه لا مجال هاهنا للبراءهٔ عقلا، بل کان الأمر فیهما أظهر، فإنّ الانحلال المتوهّم فی الاقلّ و الأکثر لا یکاد یتوهّم هاهنا، بداههٔ أنّ الأجزاء التّحلیلیّهٔ لا تکاد یتّصف باللّزوم من باب المقدّمهٔ عقلا، فالصّلاهٔ- مثلا- فی ضمن الصّلاهٔ المشروطهٔ أو الخاصّهٔ موجودهٔ بعین وجودها، و فی ضمن صلاهٔ أخری فاقدهٔ لشرطها و خصوصیّتها تکون متباینهٔ للمأمور بها، کما لا یخفی [۱].

تنبیهات [اقل و اکثر ارتباطی

تنبیه اوّل دوران امر بین مشروط و مطلق، خاصّ و عام، مطلق و مقیّد و عدم جریان برائت عقلی در آنها

[۱]- قبل از توضیح متن توجّه شما را به عباراتی از کتاب مصباح الاصول جلب
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۶
می‌کنیم ۱۱۹].
تاکنون بحث ما در مقام دوّم، پیرامون اقلّ و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شک در جزئیّت اجزای خارجیّه بود

مثلا گفتیم اگر شک در جزئیّت سوره داشته باشیم برائت عقلی، جاری نمی‌شود امّا برائت شرعی می‌تواند جریان پیدا کند اکنون ببینیم اقلّ و اکثر، مصادیق دیگری- غیر از شک در جزئیّت- هم دارد یا نه مصنّف می‌فرمایند دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصوّر می‌شود[۱۲۰].

۱- گاهی دوران امر، بین اقلّ و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی‌دانیم مأمور به درحالی‌که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیا عن الشّرط، یا مثلا نمی‌دانیم مأمور به مطلق است یا مقیّد.

مثلا می‌دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به‌عنوان قربانی ذبح کند لکن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۷

نمی‌دانیم این قربانی مقیّد به سن خاصی هست یا نه و یا مثلا نمی‌دانیم ۱۲۱] مأمور به مطلق الرّقبه است یا مقیّد به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضا اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیّت دارد یا نه.

۲- یکی دیگر از مصادیق اقلّ و اکثر ارتباطی این است که امر، دائر بین خاصّ و عام باشد مانند انسان و حیوان، به این صورت که خاص خودش یک عنوان داشته باشد و عام هم عنوان دیگری، نه اینکه خاص، همان عام مقیّد به قید باشد.

سؤال: چرا مصنّف برای عام و خاص مثال زدند. شاید نکته‌اش این باشد که عامّ و خاص بر دو نوع است ۱- گاهی عنوان عام در خاص اخذ می‌شود منتها با یک خصوصیّت زائد و این خاص، همان عامّ مقیّد به قید است که هریک از عامّ و خاص عنوان مستقلّی ندارند و این داخل در مطلق و مشروط هست.

۲- امّا گاهی از اوقات هریک از عامّ و خاص، عنوان مستقلّی دارند مانند انسان و حیوان که چه‌بسا با شنیدن خاص- انسان- عنوان عام- حیوان- به ذهن نمی‌آید و باید علم منطق خواند تا بتوان برای آن جنس و فصل درست کرد و مشخّص نمود که انسان ماهیّتی است مرکّب از حیوان و ناطق، مقصود ما در دوران امر بین خاص و عام همین قسم دوّم است، آیا در دوران امر بین (مطلق و مشروط) و همچنین دوران امر بین (عامّ و خاص) برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی- در اجزاء- گفتیم نسبت به اکثر نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه اصالة الاشتغال جاری می‌شود زیرا علم اجمالی، به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلّق گرفته بود و همین امر، موجب جریان اصالة

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۸

الاشتغال بود منتها در جریان اصالة الاحتیاط در مورد اقلّ و اکثر ارتباطی- در اجزاء- توهّمی شده بود که آن توهّم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهّم را در مقام ثانی ۱۲۲] مفصّلا شرح دادیم امّا اکنون هم تذکّر می‌دهیم که:

گفته شده بود که در اقلّ و اکثر ارتباطی، علم اجمالی ما به علم تفصیلی- نسبت به وجوب اقل- و شکّ بدوی- نسبت به وجوب اکثر- انحلال پیدا می‌کند یعنی تفصیلا می‌دانیم که اقل و نماز نه‌جزئی مثلا واجب است منتها کیفیّت وجوب اقل را نمی‌دانیم که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری و مقدّمی دارد، خلاصه، متوهّم می‌گفت در اقلّ و اکثر ارتباطی می‌توان نسبت به وجوب اکثر برائت عقلی جاری نمود[۱۲۳] گویا مصنّف چنین می‌فرمایند اگر ما انحلال آنجا[۱۲۴] را بپذیریم- که نپذیریم- انحلال در ما نحن فیه ۱۲۵] را بطریق اولی نمی‌پذیریم و عدم انحلال در ما نحن فیه روشن‌تر از آنجا است.

بیان ذلک: در آنجا قائل به انحلال می‌گفت نسبت به وجوب اقل، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم لکن نمی‌دانیم که اقل، وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری، امّا در ما نحن فیه نمی‌تواند چنین ادعائی بکند زیرا در باب اجزاء، جزئیّت، یک امر روشن عرفی و تکوینی است و تقریبا می‌توان آن را بالوجدان مشاهده نمود اگر کسی نماز

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۹

را بـدون سوره خوانـد، می‌گوینـد نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مباینت مطرح نیسـت بلکه یکی کامـل و دیگری نـاقص است بنـابراین می‌گوئیم سوره می‌توانـد وجوب غیری پیـدا کنـد و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه‌جزئی دارای وجوب نفسـی یـا غیری است امّـا به خلاـف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشـروط و مطلق»، «خاصّ و عام»، «مقیّـد و مطلـق» اسـت، و جزئیّت مطرح نیسـت بلکـه مسئله تقیّـد و خصوصـیّت مطرح اسـت- جزء عقلی تحلیلی مطرح است- و همچنین در مشـروط، تقیّد به شـرط، دخالت دارد و چه‌بسا اصـلا عرف اجزاء تحلیلیّه عقلیّه را درک نکند لذا آنها نمی‌توانند وجوب مقدّمی پیدا کننـد مثلاـ در چیزهایی که واقعا برای مأمور به شـرطیّت دارنـدماننـد طهارت برای نماز، اگر کسـی نماز را بـدون وضوء خوانـد آیا می‌توانیم، بگوئیم مثلا نه‌دهم نماز تحقّق پیدا کرد؟

خیر، نماز بـدون طهارت با نماز مع الطّهارهٔ عنوان اقلّ و اکثر ندارنـد نماز بـدون طهارت اصـلا مباین با نماز مع الطّهارهٔ هست و قدر مـتیقّنی بیـن آن دو نیسـت، اگر مولاـ گفت جئنی بشـیء[۱۲۶] و مقصـودش انسـان بـود اگر عبـد، حیوانی را برای مولاـ حاضـر کند می‌تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آن را حاضر کردم ۱۲۷]؟ خیر.

خلاـصه: در اقلّ و اکـثر ارتبـاطی- در اجزاء- ممکن بود کسـی توهّم کنـد که علم اجمـالی به علم تفصـیلی نسبت به وجوب اقـل- وجوب غیری یا نفسـی- و شکّ بـدوی نسـبت به اکثر انحلال پیـدا می‌کند چون اجزاء خارجی ممکن است اتّصاف به وجوب غیری پیدا کنند زیرا هریک از اجزاء خارجی وجود مستقلّی دارند امّا در دوران امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۰

نعم لاـ بـأس بجریـان البراءهٔ النقلیـهٔ فی خصوص دوران الأمر بین المشـروط و غیره، دون دوران الأمر بین الخاصّ و غیره، لدلالـهٔ مثل حـدیث الرّفع علی عـدم شـرطیّهٔ ما شکّ فی شـرطیّته، و لیس کـذلک خصوصـیّهٔ الخاصّ، فإنّها إنّما تکون منتزعـهٔ عن نفس الخاص، فیکون الدّوران بینه و [بین غیره من قبیل الدّوران بین المتباینین، فتأمّل جیّدا [۱].

بین خـاصّ و عـام، مشـروط و مطلق، اصـلا امکـان توهّم انحلاـل علم اجمـالی وجود نـدارد زیرا اجزاء تحلیلیّه عقلیّه، وجوب غیری و مقـدّمی نمی‌تواننـد داشـته باشـند چون وجود مسـتقلّی در خارج برای آنها نیست بنابراین: بنظر مصـنّف در دوران امر بین مشـروط و مطلق- عامّ و خاص- برائت عقلی جاری نمی‌شود[۱۲۸].

[۱]- آیا در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط، خاصّ و عام، برائت شرعی جاری می‌شود یا نه؟

مصـنّف می‌فرمایند برائت شرعی در دوران امر، بین خاصّ و عام جاری نمی‌شود امّا مانعی از جریان برائت شرعی در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط[۱۲۹] وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می‌توانند شـرطیّت شـیء مشـکوک را بردارند، امّا خصوصیّت خاص، چیزی نیست که حـدیث رفع بتوانـد آن را رفع نمایـد زیرا خصوصـیّت خاص، از نفس خاص، منتزع است بنابراین دوران بین خاصّ و عام از قبیل دوران امر بین متباینین و مجرای اصالهٔ الاحتیاط است.

مثـال: قبلاـ توضـیح دادیم که در دوران امر بین اقـلّ و اکـثر ارتبـاطی برائت نقلی جـاری می‌شـود و حـدیث رفع مثلاـ جزئیّت سوره مشکوک را رفع می‌کند و همچنین در دوران امر، بین مطلق و مشروط و لو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۱

الثّانی: إنّه لا یخفی أنّ الأصل فیما إذا شکّ فی جزئیّهٔ شیء أو شرطیّته فی حال نسیانه عقلا و نقلا، ما ذکر فی الشّک فی اصل الجزئیّهٔ أو الشّـرطیّهٔ، فلولا مثل حدیث الرّفع مطلقا و لا تعاد فی الصّـلاهٔ یحکم عقلا بلزوم إعادهٔ ما أخلّ بجزئه أو شـرطه نسیانا، کما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیّته أو شرطیّته مطلقا نصّا أو إجماعا [۱].

حدیث رفع می‌تواند شرطیّت را- که یک امر زائد و مستقلّی هست- بردارد، به عنوان فرض و مثال اگر برای ما شک حاصل شود که طهارت لباس در نماز شرطیّت دارد یا نه حدیث رفع می‌تواند شرطیّت مشکوک- طهارت ثوب- را رفع کند، امّا در دوران امر، بین خاصّ و عام، مطلب چنین نیست مثلا مولا گفته است جئنی بشیء و ما نمی‌دانیم مقصود او از «شیء» انسان است یا حیوان، در این صورت ما در چه چیزی می‌خواهیم برائت جاری کنیم؟ و شک ما در چه چیز است؟ آیا بین انسان و حیوان یک خصوصیّت زائده‌ای وجود دارد که بگوئیم آن خصوصیّت مشکوک را با حدیث رفع برمی‌داریم، آری بین انسان و حیوان خصوصیّت زائده- انسانیّت- تحقّق دارد! می گوئیم خصوصیّت انسانیّت عین انسان است، نه زائد بر خاص، خصوصیّت انسانیّت از خود انسان انتزاع شده است و نمی‌توان آن را با حدیث رفع برداشت بنابراین می گوئیم دوران امر، بین خاصّ و عام از قبیل دوران، بین متباینین است که نه برائت شرعی می‌تواند در آن جاری شود و نه برائت عقلی.

«تنبیه دوّم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...

اشاره

[۱]- مفاد این تنبیه در فقه، بسیار محلّ ابتلاء هست و گاهی هم مورد اشتباه واقع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۲

می‌شود:

اگر جزئیّت چیزی را برای مأمور به احراز نمودیم لکن برای ما شک حاصل شد که آیا این جزئیّت به نحو اطلاق هست به این معنا که هم در حال نسیان و هم در حال توجّه آن چیز، جزئیّت دارد یا اینکه نه، جزئیّت، اختصاص به حال توجّه و التفات دارد حکم فرض مذکور چیست؟ و همچنین اگر شرطیّت چیزی را احراز کردیم ولی شک پیدا کردیم که شرطیّتش مطلق است یا اینکه مختصّ به حال توجه است.

مثال: فرض کنید می‌دانیم که «سوره» برای نماز جزئیّت دارد لکن نمی‌دانیم جزئیت آن، مطلق، یا مقیّد به حال التفات است که اگر سوره جزئیّت مطلق داشته باشد نتیجه‌اش این است که اگر در حال نسیان هم ترک شود نماز، باطل است امّا اگر جزئیّت آن مقیّد به حال توجّه باشد در صورتی که مکلّف نسیانا آن را ترک نماید نمازش باطل نیست.

مصنّف می‌فرمایند اگر ما شک در اصل جزئیّت ۱۳۰] و شرطیّت می کردیم برائت عقلی جاری نمی‌شد امّا می‌توانستیم برائت نقلی جاری کنیم در محلّ بحث هم که شک در جزئیّت و شرطیّت مطلقه داریم برائت عقلی نمی‌تواند جریان پیدا کند امّا برائت شرعی می‌تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیّت مطلق» سوره نمودیم هم می‌توانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیّت ندارد، و هم می‌توانیم به قاعده لا تعاد[۱۳۱] تمسّک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۳

ثمّ لا یذهب علیک أنّه کما یمکن رفع الجزئیّهٔ أو الشّرطیّهٔ فی هذا الحال بمثل حدیث الرّفع، کذلک یمکن تخصیصهما بهذا الحال بحسب الأدلّهٔ الاجتهادیّهٔ، کما إذا وجّه الخطاب علی نحو یعمّ الذّاکر و النّاسی بالخالی عمّا شکّ فی دخله مطلقا، و قد دلّ دلیل آخر علی دخله فی حقّ الذّاکر، أو وجّه إلی النّاسی خطاب یخصّه بوجوب الخالی بعنوان آخر عامّ أو خاصّ، لا بعنوان النّاسی کی یلزم استحالهٔ إیجاب ذلک علیه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجیه

که نسیانا بدون سوره خوانده‌ایم اعاده کنیم.

تذکّر: مزیّت حدیث رفع این است که در تمام ابواب فقه- اعمّ از نماز، روزه، حج- می‌تواند جاری شود و می‌گوید هرکجا شک در جزئیت یا شرطیّت مطلقه نمودید می‌توانید برائت شرعی جاری نمائید امّا قاعده «لا تعاد» فقط مربوط به نماز است و می‌گوید اگر کسی بعضی از اجزاء و شرائط نماز- غیر از وقت، طهور، قبله رکوع و سجود- را نسیانا ترک کند اعاده نماز لازم نیست و آن عمل صحیح است.

اگر این دو دلیل- حدیث رفع و قاعده لا تعاد- نبود ما به اتکاء حکم عقل و علم اجمالی حکم به اشتغال می‌کردیم و می‌گفتیم در فرض مسئله، عملی را که نسیانا، جزء و شرط آن اتیان نشده است باید اعاده نمود کما اینکه در موارد دیگر می‌گوئیم اعاده عمل، لازم است از جمله:

در مواردی که جزئیت و شرطیّت علی الاطلاق- یعنی حتّی در حال نسیان- ثابت شده است، مثلا اخلال نسبت به ارکان نماز در هر حالی اعمّ از عمد و سهو، مضرّ به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخیر مستند به دلیل- نص و اجماع ۱۳۲]- است

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۴

الخطاب إلیه لا محالة، کما توهّم ۱۳۳] لذلک استحالة تخصیص الجزئیّة أو الشّرطیّة بحال الذّکر و إیجاب العمل الخالی عن المنسی علی النّاسی، فلا تغفل [۱].

امّا در صورت شک در جزئیّت یا شرطیّت مطلقه، عقل، حکم به لزوم احتیاط و در نتیجه اعاده عمل می‌نماید- اگر برائت شرعی جاری نمی‌شد-

آیا توجّه خطاب به ناسی ممکن است

[۱]- گفتیم با حدیث رفع- که مربوط به‌عنوان ثانوی و حکم ظاهری است- می‌توان جزئیّت و شرطیّت در حال نسیان را برداشت و نسبت به آن، برائت شرعی جاری نمود امّا آیا می‌توان با دلیل اجتهادی، جزئیّت و شرطیّت را از اوّل مختص به صورت توجّه و التفات نمود[۱۳۴]؟

مثال: آیا مولا می‌تواند از اوّل جزئیّت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهد و بگوید برای فردی که ناسی سوره است سوره، جزئیّت ندارد بلکه جزئیّت سوره، مخصوص انسان ذاکر هست؟

مرحوم شیخ ۱۳۵] فرموده‌اند چنین چیزی امکان ندارد. زیرا نمی‌توانیم خطابی متوجّه ناسی کنیم آیا مولا- می‌تواند بگوید ایّها النّاسی، ای کسی که «سوره» را فراموش کرده‌ای در مورد تو سوره جزئیّت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟

به مجرّدی که چنین خطابی متوجّه او شود او حالت نسیان خود را از دست می‌دهد و حالت توجّه و التفات پیدا می‌کند بنابراین محال است که جزئیّت و شرطیّت از اوّل و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۵

به وسیله دلیل اجتهادی، مخصوص به حال توجّه و التفات بشود و عملی بر او واجب شود که فاقد «سوره» باشد و لازمه کلام شیخ اعظم این است که هر چیزی که از نظر حکم اوّلی جزئیّت داشته باشد، در حالت عمد، غفلت و نسیان هم جزئیّت دارد و مولا نمی‌تواند بین حالت غفلت و توجّه تفکیک کند.

«لانّ ما کان جزء فی حال العمد کان جزء فی حال الغفلة[۱۳۶]».

مصنّف می‌فرمایند کلام شیخ صحیح نیست و این صرفا یک توهّم است و توجّه تکلیف نسبت به ناسی از طریقی که مرحوم شیخ

فرمودند ما هم قبول داریم که محال است امّا از دو راه دیگر می‌توانیم بین ناسی و ذاکر تفکیک قائل شویم.

بیان ذلک: ۱- از اوّل، مولا می‌تواند یک خطاب «عامّی» متوجّه ناسی و ذاکر کند و مثلا بگوید ایّها النّاس، نماز شما دارای نه جزء است- و اصلا جزئیّت سوره را مطرح نکند- سپس خطاب خاصّی متوجّه ذاکرین نماید و بگوید «سوره» برای ذاکرین و کسانی که توجّه به جزئیّت آن دارند، لازم است، در این صورت اصلا محالی هم لازم نمی‌آید و ذاکرین، یک تکلیف زائدی بنام «سوره» دارند و خطابی با عنوان نسیان، متوجّه افراد ناسی نشده است تا بگوئید لازمه آن، رفع حالت نسیان است و ...

۲- و همچنین مولا- می‌تواند از ابتداء خطابی عام یا خاص متوجّه افراد ناسی- نه به‌عنوان ناسی بلکه به وسیله عنوانی که ملازم با ناسی است- نماید و عملی را مثلا خالیا عن الشّرط، واجب نماید ولی ذاکرین را مکلّف به تمام مأمور به نماید.

مثال: مولا می‌تواند به ذاکرین بگوید نماز شما دارای ده جزء است امّا به افراد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۶

الثّالث: إنّه ظهر- ممّا مرّ- حال زیادهٔ الجزء إذا شکّ فی اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فی الواجب- مع عدم اعتباره فی جزئیّته، و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه- و ذلک ۱۳۷] لاندراجه فی الشّک فی دخل شیء فیه جزءا أو شرطا، فیصحّ لو أتی به مع الزّیادهٔ عمدا تشریعا[۱۳۸] أو جهلا[۱۳۹] قصورا أو تقصیرا أو سهوا، و إن استقلّ العقل لو لا النّقل بلزوم الاحتیاط؛ لقاعدهٔ الاشتغال [۱].

ناسی با یک عنوان عامّی که ملازم آنها است خطاب نماید، مثلا شارع می‌داند که افراد پنجاه‌ساله گرفتار نسیان هستند بنابراین به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است و همچنین ممکن است با عنوان خاصّی به آنها خطاب نماید مثلا می‌داند که زید، عمرو و ... ناسی سوره هستند به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است که در دو صورت اخیر هم خطابی به‌عنوان «ناسی» متوجّه افراد ناسی نشده است تا شما بگوئید به محض خطاب با عنوان «ناسی»، حالت نسیان برطرف می‌شود و نمی‌توان بین ناسی و ذاکر از نظر حکم اوّلی و دلیل اجتهادی تفکیک قائل شد.

تنبیه سوّم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

اشاره

[۱]- مصنّف به مناسبت بحث اقلّ و اکثر، این مسئله را عنوان می‌کنند که:

اگر احراز کردیم که جزئی- مثلا سوره- برای مأمور به- نماز- جزئیّت دارد لکن در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۷

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزّیادهٔ در آن واجب و مأمور به اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزّیادهٔ به نحو شرطیّت ۱۴۰] باشد یا به نحو جزئیّت ۱۴۱].

خلاصه: شکّ ما در این جهت است که آیا عدم الزّیادهٔ در مأمور به اعتبار دارد یا نه؟

مثال: می‌دانیم سوره برای نماز، جزئیّت دارد ولی دو دفعه و دو مرتبه- مکرّر- سوره را قرائت کردیم لکن نمی‌دانیم آیا آن سوره‌ای که مرتبه دوّم، زائدا تکرار شد عدمش دخالت در مأمور به و نماز دارد یا نه.

تذکّر: در فرض مذکور، جزئیّت سوره، مسلّم، بود لکن تردید داشتیم که آیا عدم زیادهٔ السّورهٔ در «مأمور به» اعتبار دارد یا نه به‌عبارت دیگر شکّ ما در جزء و شرط مستقل بود لکن فرض دیگری هم داریم که خارج از محلّ بحث است و مصنّف به آن اشاره می‌کنند.

قوله: «مع عدم اعتبار فی جزئیّته ...[۱۴۲]».

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۸

نعم لو کان عبادة و أتی به کـذلک ۱۴۳]، علی نحو لو لم یکن للزّائـد دخـل فیه لما یـدعو إلیه وجوبه، لکان باطلا مطلقا[۱۴۴] أو فی ۱۴۵] صورة عـدم دخله فیه، لعـدم قصـد [قصور] الامتثـال فی هـذه الصّورة، مع اسـتقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشـتباه الحال لقاعـدة الاشتغال.

و أمّا لو أتی به علی نحو یدعوه إلیه ۱۴۶] علی أیّ حال کان صحیحا، و لو

حکم فرض مذکور چیست؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلا هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شک نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیّت دارد یا نه- خواه بصورت شـرط یا جزء- برائت شـرعی- نه برائت عقلی- جاری می‌شـد. در ما نحن فیه هم که شک داریم آیا عـدم الزّیادة در مأمور به معتبر است یا نه برائت شرعی جاری می‌شود[۱۴۷] و می‌گوئیم عدم الزّیادة نه شرطیّت دارد و نه جزئیّت و چنانچه برائت شـرعی نمی‌بود عقـل حکم به لزوم احتیـاط می‌نمود بنـابراین اگر مأمور به را عمـدا یا سـهوا مع الزّیادة[۱۴۸] اتیـان کنیم و در صورت عمـد حتّی اگر بعنوان تشـریع، جزء زائـد را همراه مأمور به اتیان کنیم عمل ما صـحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۹

کان مشرّعا فی دخله الزّائد فیه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشریعه فی تطبیق المأتی مع المأمور به، و هو لا ینافی قصده الامتثال و التّقرب به علی کلّ حال [۱].

تقصیری وجود ندارد.

حکم زیاده عمدی

[۱]- تـذکّر: تنبیه سوّم و مخصوصـا این قسـمت از عبـارت، بسـیار، دقیق است و از طرفی عبـارت مصـنّف هم کمی مشوّش است، ما ابتداء به خلاصه آن و سپس به شرحش می‌پردازیم.

مصـنّف کأنّ اسـتدراکی نسبت به کلام گذشـته‌اش می‌کنـد که اتیان زائـد در واجبات توصّـلی ضـربه‌ای به عمل نمی‌زند و در تمام صور، عمـل ما صـحیح است امّا در واجبات تعبّـدی، اگر اتیان زائـد ضـربه‌ای به قصـد قربت وارد ننمایـد در این صورت هم عبادت، صحیح است ولی چنانچه اتیان زائد، سبب فقدان قصد قربت شود عمل باطل است.

بیان ذلک: در ما نحن فیه رعایت قصد قربت به دو نحو تصوّر می‌شود، ابتداء قسم دوّم و سپس قسم اوّل را بیان می‌کنیم- در توضیح متن کتاب ترتیب را رعایت نمی‌کنیم-

«و امّا لو أتی به علی نحو ... و التّقرب علی کلّ حال».

گـاهی از اوقـات مکلّف، واجب عبـادی را مع الزّیادة اتیان می‌کنـد و در مورد قصـد قربت، نسبت به آن واجب چنین می‌گویـد که: انگیزه من از اتیان مأمور به «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت ۱۴۹] در مأمور به داشته باشد یا نداشته باشد، من به‌هرحال

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۰

در برابر امر مولا تسلیم هستم و درعین‌حال جزء زائد را همراه مأمور به اتیان می‌کنم.

مثال ۱۵۰]: فرض کنید نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلّف می‌گوید من نماز را با جزء زائد- یازده جزء- می‌خوانم امّا به‌هرحال در برابر امر مولا تسلیم هستم.

مصنّف می‌فرمایند در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأمور به داده و نماز یازده جزئی خوانده مرتکب تشریع شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأمور به دارد یا نه امّا درعین‌حال زائد را به نحوی- به نحو شرط یا جزء- دخالت در مأمور به داده و جزء آن اتیان نموده است.

سؤال: چرا با اینکه او تشریع نموده است درعین‌حال، عملش صحیح است؟

جواب: تشریع او در تطبیق عملش با مأمور به است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلّف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوّم می‌پردازیم:

«نعم لو کان عبادة و أتی به کذلک ... لقاعدة الاشتغال».

۲- گاهی از اوقات مکلّف، واجب عبادی را عمدا مع الزّیادة اتیان می‌کند به نحوی که اگر آن زائد، دخالت در مأمور به نداشته باشد اصلا انگیزه‌ای برای اتیان امر مولا ندارد به‌عبارت دیگر مکلّف، نماز را با یازده جزء- با سوره زائده- اتیان می‌کند و می‌گوید اگر امر مولا به یازده جزء، متعلّق باشد من در برابر امر او تسلیم

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۱

هستم امّا اگر امر مولا به نماز ده‌جزئی- بدون سوره زائد- متعلّق باشد من امر او را امتثال نمی‌کنم یعنی امتثال او مقیّد است به اینکه سوره زائده هم در ردیف سوره اوّل- غیر زائد- جزء مأمور به باشد.

حکم فرض مذکور چیست؟

«لکان باطلا مطلقا»

الف- یک احتمال این است که عمل او بطور کلّی باطل است و لو اینکه بعدا معلوم شود که آن جزء، در مأمور به دخالت داشته است مثلا مشخّص شود که نماز یازده جزء داشته است و سوره زائد، جزء مأمور به بوده است.

علّت بطلان عمل، این است که او قصد امتثال مولا را نداشته است و عبادتی که در آن قصد امتثال مولا نباشد، ارزشی ندارد چون او معتقد بود که اگر امر مولا به نماز یازده‌جزئی متعلّق باشد من تسلیم امر او هستم.

«او فی صورة عدم دخله فیه لعدم قصد الامتثال [لعدم قصور الامتثال فی هذه الصّورة».

ب- احتمال دیگر این است که عمل، بطور کلّی و مطلقا باطل نباشد یعنی:

[-] اگر معلوم شد که آن «زائد» در مأمور به دخالت نداشته است، عمل او باطل است مثلا مشخّص شد که نماز، دارای ده جزء است، نه یازده جزء در این صورت عمل او باطل است زیرا او معتقد بود که اگر «زائد»، در مأمور به دخالت داشته باشد و نماز دارای یازده جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم بنابراین او قصد امتثال امر مولا را نداشته است- لعدم قصد الامتثال- و نماز یازده‌جزئی خوانده است.

[+] ولی چنانچه معلوم شد، که آن «زائد» دخالت در مأمور به دارد و نماز دارای یازده جزء است در این صورت عملش صحیح است زیرا او گفته بود، اگر نماز یازده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۲

جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم و بعد هم نماز را با یازده جزء خوانده بنابراین امتثال او «قصوری» ندارد- لعدم قصور الامتثال-

تذکّر: دو فرض مذکور- الف و ب- در صورتی بود که بعدا مسئله، مشخّص شود که «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه.

«مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال».

امّا چنانچه بعدا مشخّص نشد که آیا «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه یعنی مشخّص نشد که آیا «سوره زائد» می‌تواند در ردیف سائر اجزاء و شرائط باشد یا نه در این صورت، عمل، باطل است زیرا او می‌داند امر مولا متوجّه او شده است امّا نمی‌داند بوسیله عملی که در خارج انجام داده، و نماز یازده‌جزئی خوانده است، امتثال امر مولا تحقّق پیدا کرده است یا نه لذا عقل می‌گوید احتیاط لازم است [۱۵۱].

امّا نکته‌ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

سؤال: آیا عبارت، [۱] «لعدم قصد الامتثال» صحیح است یا [۲] «لعدم قصور الامتثال»؟

جواب: هر دو صحیح است امّا عبارت [۱] روان‌تر است.

بیان ذلک: طبق عبارت [۱] مصنّف می‌فرمایند «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فیه لعدم قصد الامتثال فی هذه الصّورة»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده‌ایم که مصنّف، علّت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامتثال» بیان می‌کنند و مشارالیه «فی هذه الصّورة» فرضی است که مکلّف، مأمور به را مع الزّیادة اتیان نموده امّا آن دخالت در مأمور به نداشته است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۳

ثمّ إنّه ربّما تمسّک [۱۵۲] لصحّة ما أتی به مع الزّیادة باستصحاب الصّحة، و هو لا یخلو من کلام و نقض و إبرام خارج عمّا هو المهمّ فی المقام، و یأتی [۱۵۳] تحقیقه فی مبحث الاستصحاب، إن شاء اللّه تعالی [۱].

امّا طبق عبارت [۲]، مصنّف می‌فرمایند «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فیه» تا این قسمت عبارت واضح و علی القاعده باید علّت بطلان عمل را بعد از آن ذکر کنند امّا نه تنها علّت بطلان را بیان نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لعدم قصور الامتثال فی هذه الصّورة» و علّت صحّت عمل را در فرض دیگر بیان می‌کنند یعنی در صورتی که مکلّف، عمل را مع الزّیادة اتیان می‌کند امّا آن زیاده در مأمور به دخالت دارد.

مثلا مکلّف، نماز یازده‌جزئی خوانده- با سوره زائد- و آن زائد هم دخالت در مأمور به داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امتثال مکلّف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت [+] شرح داده‌ایم، و واضح است که عبارت [۲] اشکالی ندارد امّا روان و سلیس نمی‌باشد البتّه بعضی از محقّقین هم عبارت [۲] را انتخاب کرده‌اند- مرحوم مشکینی و مرحوم فیروزآبادی- [۱]- بعضی در ما نحن فیه- اتیان العمل مع الزّیادة- برای صحّت عمل به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۴

الرّابع: إنّه لو علم بجزئیّة شیء أو شرطیّته فی الجملة، و دار [الأمر] بین أن یکون جزءا أو شرطا مطلقا و لو فی حال العجز عنه، و بین أن یکون جزءا أو شرطا فی خصوص حال التّمکن منه، فیسقط الأمر بالعجز عنه علی الأوّل، لعدم القدرة حینئذ علی المأمور به، لا علی الثّانی فیبقی متعلّقا بالباقی، و لم یکن هناک ما یعیّن أحد الأمرین، من إطلاق دلیل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دلیل المأمور به مع إجمال دلیل اعتباره أو إهماله، لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقی، فإنّ العقاب علی ترکه بلا بیان و المؤاخذة علیه بلا برهان [۱].

استصحاب، تمسّک نموده‌اند امّا مصنّف می‌فرمایند استدلال آنها درست نیست و تحقیق آن را در بحث استصحاب بیان می‌کنیم.

تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیّت یا شرطیّت

اشاره

[۱]- سؤال: اگر جزئیّت یـا شـرطیّت چیزی را فی‌الجمله بـدانیم و لکن تردیـد مـا از این جهت باشـد که آیـا آن جزئیّت یـا شـرطیّت، اطلاـق دارد- یعنی حتّی در صورت عجز از آن شـیء، جزئیّت یا شـرطیّتش به قوّت خود باقی است- یا اینکه جزئیّت یا شـرطیّت آن شیء، مخصـوص حـالتی اسـت که مـا متمکّن از آن باشـیم، حکم فرض مـذکور چیست؟ البتّه ثمره آن، این است که اگر جزئیّت یا شرطیّت، مطلق باشـند هنگـامی که مـا نسبت به جزء یـا شـرط، عاجز باشـیم «امر» شارع، ساقط می‌شود زیرا قـدرت بر اتیان مأمور به نداریم ولی چنانچه جزئیّت یا شـرطیّت آن جزء یا شـرط، مخصوص حالت تمکّن باشد در این صورت اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۵

باشـیم، امر مولا نسبت به اتیان مأمور به ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدا عن الشّرط او الجزء اتیان نمائیم. مثلا می‌دانیم یکی از شرائط نماز، طهارت لباس است امّا نمی‌دانیم این شـرطیّت، اطلاق دارد[۱۵۴] یـا مخصوص حالی است که ما قـدرت بر تطهیر ثوب داریم، در نتیجه اگر طهـارت لباس، مطلقا شـرط باشـد، در صورتی که ما نتوانیم این شـرط را رعایت کنیم، اصـلا تکلیفی نسـبت به نماز نـداریم زیرا قـدرت یکی از شـرائط تکلیف است امّا اگر طهارت لباس، مخصوص حال تمکّن باشـد در صورتی که ما عاجز از تطهیر لبـاس باشـیم، بایـد نماز را بـدون طهارت لباس بخوانیم و شـما فرض کنیـد که اکنون وقت خوانـدن نماز است و ما قـدرت بر تطهیر لباس هم نداریم، وظیفه ما چیست؟ آیا نماز را ترک کنیم یا اینکه نماز را بدون تطهیر لباس بخوانیم؟

جواب: در درجه اوّل باید به اطلاق دلیل، رجوع و وظیفه را مشـخّص نمود و واضح است که در فرض مسئله دو اطلاق ممکن است موجود باشد که نتیجه آنها هم متفاوت است، «اطلاق دلیل جزء یا شرط»، «اطلاق دلیل مأمور به».

الف- اگر دلیل جزء و شـرط، اطلاق دارد باید به آن رجوع نمود، زیرا اطلاق دلیل جزء و شرط بر اطلاق دلیل مأمور به حاکم است و لاـزمه اطلاـق دلیل جزء و شـرط این است که جزئیّت و شـرطیّت حتّی در حال عجز به قوّت خود، باقی است، فرضا اگر نمی‌توانید نماز را با طهارت لباس بخوانید اصلا نماز را از عهده شما ساقط است و امر به نماز ندارید.

ب- اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشته باشد باید به اطلاق دلیل مأمور به رجوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۶

لا یقال: نعم و لکن قضیّهٔ مثل حدیث الرّفع عدم الجزئیّهٔ أو الشّرطیّهٔ إلا فی حال التّمکن منه [۱].

فإنّه یقال: إنّه لا مجال هاهنا لمثله، بداههٔ أنّه ورد فی مقام الامتنان، فیختصّ بما یوجب نفی التّکلیف لا إثباته [۲].

نمود مثلاـ به اطلاـق دلیـل نمـاز- اقیموا الصّـلاهٔ- رجوع می‌کنیم و لاـزمه رجوع به اطلاق دلیل مأمور به این است که حتّی اگر شـما قـدرت بر تطهیر لباس نداریـد نماز بر شـما واجب است پس بایـد نماز را بـدون تطهیر لباس بخوانید حکم دو فرض مذکور- الف و ب- روشن شد امّا اگر دلیل جزء و شـرط اطلاق نداشت و همچنین دلیل مأمور به هم اطلاق نداشت بلکه دارای اهمال و اجمال بود، وظیفـه چیسـت؟ مثلاـ یقیـن داریـم کـه طهـارت لبـاس فی‌الجملـه شـرطیّت دارد و شـک در اطلاـق و عـدم اطلاـق شـرطیّت داریم و درعین‌حال از تطهیر ثوب عاجز هستیم، وظیفه ما چیست؟

مصنّف می‌فرماینـد در این صـورت، برائت عقلی جـاری می‌شـود زیرا قـدرت بر تحصـیل جزء و شـرط- تحصـیل طهـارت- نـدارید بنابراین شک پیـدا می‌کنیـد که نسبت به بقیّه مأمور به- نماز- وظیفه‌ای داریـد یا نه عقل، حکم به برائت می‌کند و قاعده قبح عقاب بلابیان، جاری می‌شود و می‌گوئیم نسبت به وجوب بقیّه عمل، تکلیفی نداریم.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در مسئله مذکور، برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلابیان نسبت به وجوب باقی جاری می‌شود لکن حدیث رفع می‌تواند در حال تعذّر جزئیّت و شرطیّت مشکوک را بردارد و مثلا بگوید در صورت تعذّر از تطهیر ثوب، این شرط، مرفوع است و در نتیجه باید نماز را بدون تحصیل طهارت ثوب بخوانید.
[۲]- جواب: حدیث رفع در مقام امتنان وارد شده است و نمی‌تواند مکلّف را در مضیقه قرار دهد و برای او اثبات تکلیف نماید، در ما نحن فیه چنانچه حدیث

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۷

نعم ربما یقال: بأن قضیّة الاستصحاب فی بعض الصّور[۱۵۵] وجوب الباقی فی حال التّعذر أیضا[۱۵۶] و لکنّه لا یکاد یصحّ إلا بناء علی صحّة القسم الثّالث من استصحاب الکلّی [۱].

رفع، شرطیّت یا جزئیّت را رفع نماید نتیجه‌اش این می‌شود که شما باید مأمور به را بدون شرط یا جزء اتیان نمائید و این مخالف امتنان است.

استصحاب وجوب

اشاره

[۱]- بعضی در محلّ بحث، برای اثبات وجوب بقیّه عمل به استصحاب، تمسّک نموده‌اند و می‌دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد و استصحاب بر برائت، تقدّم دارد.

کیفیّت جریان استصحاب ۱۵۷]:

در ما نحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می‌شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.
الف- اگر ما استصحاب کلّی قسم ثالث را جاری بدانیم در این صورت می‌توان برای اثبات وجوب بقیّه عمل به استصحاب تمسّک نمود.
استصحاب کلّی قسم ثالث کدام است ۱۵۸]؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۸

أو علی المسامحة فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب، و کان ما تعذّر مما یسامح به عرفا، بحیث یصدق مع تعذّره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقی، و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه، و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام [۱].

استصحاب کلّی قسم ثالث آن است که می‌دانیم کلّی- انسان- در ضمن فرد معیّنی- زید- تحقّق پیدا کرد و همچنین یقین داریم که آن فرد- زید- مسلّما از بین رفت لکن احتمال می‌دهیم که هم‌زمان با وجود فرد اوّل، فرد دیگری- عمرو- هم وجود داشته است، یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل، فرد دیگری- عمرو- هم محقّق شده است، آیا در این صورت می‌توان استصحاب کلّی- وجود انسان- را جاری کرد؟
بعضی می‌گویند آری و عدّه‌ای قائل به عدم جریان استصحاب کلّی قسم ثالث هستند.
برای جریان استصحاب در محلّ بحث چنین می‌گوئیم:
مثلا- نماز مع السّورة یک فرد از طبیعت صلاة است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک

طبیعت می‌باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره، دارای وجوب بود[۱۵۹] لکن الآن که وجوب فرد اوّل به خاطر تعذّر بعضی اجزاء از بین رفت، نمی‌دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اوّل، وجوب فرد دوّم جانشین آن شد یا نه؟ در این صورت می‌توانیم بقاء وجوب متعلّق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعذّر بعضی از اجزاء، بقیّه عمل، واجب است ۱۶۰].

[۱]- ب: مطلب دیگر اینکه باید ببینیم در مورد استصحاب، تعیین موضوع به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۹

کما أنّ وجوب الباقی فی الجملهٔ[۱۶۱] ربما قیل بکونه مقتضی ما یستفاد من قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم): «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» و قوله: «المیسور لا یسقط بالمعسور» و قوله: «ما لا یدرک کله لا یترک کله» و دلالهٔ الأوّل مبتیّهٔ علی کون کلمهٔ (من) تبعیضیّهٔ، لا بیانیّهٔ، و لا بمعنی الباء، و ظهورها فی التّبعیض و إن کان ممّا لا یکاد یخفی، إلا أن کونه بحسب الأجزاء غیر واضح، لاحتمال أن یکون بلحاظ الأفراد، و لو سلّم فلا محیص عن أنّه- هاهنا- بهذا اللحاظ یراد، حیث ورد جوابا عن السّؤال عن تکرار الحج بعد أمره به،

اختیار کیست آیا عقل، عرف و یا دلیل حکم، موضوع را برای ما تعیین می‌کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنّف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب- بعد از تنبیه چهاردهم- بیان می‌کنند و در نتیجه می‌گویند تعیین موضوع بدست عرف است امّا در محلّ بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند[۱۶۲] می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، وجوب بقیّه عمل را ثابت کنیم.

بیان ذلک: مثلا- نماز قبلا- واجب بود امّا اکنون به علّت تعذّر از قرائت سوره- جزء- در وجوب همان نماز، شک داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۰

فقد روی أنه خطب رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله و سلّم»، فقال: «إنّ اللّه کتب علیکم الحج، فقام عکاشهٔ- و یروی سراقهٔ بن مالک- فقال: فی کلّ عامّ یا رسول اللّه؟ فأعرض عنه حتّی أعاد مرّتین أو ثلاثا، فقال: ویحک، و ما یؤمّنک أن أقول: نعم، و اللّه لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، و إنّما هلک من کان قبلکم بکثرهٔ سؤالهم، و اختلافهم إلی أنبیائهم، فإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه» [۱].

سایر اجزاء می‌نمائیم و می‌گوئیم نماز بدون سوره بر ما واجب است و همان‌طور که قبلا متذکّر شدیم شرط جریان استصحاب مذکور، این است که عرف در تشخیص موضوع مسامحه کند و بگوید نماز مع السّورهٔ و نماز بدون سوره یک موضوع است تا بتوانیم استصحاب را در موضوع جاری نمائیم و این در صورتی است که آن جزء از اجزاء ضعیف باشد و وجود و عدمش دخالت خیلی مؤثّری در مأمور به نداشته باشد و با عدمش و لو مسامحهٔ عرف بگوید عنوان مأمور به و عنوان صلاهٔ تحقّق دارد و الا اگر جزئی از ارکان مأمور به باشد در این صورت حتّی با مسامحه نمی‌توان گفت فاقد جزء، همان واجد جزء است.

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اوّل، استصحاب «کلّی» قسم ثالث بود امّا در طریقه دوّم «شخص و خصوص» وجوب اوّل را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلّی» را.

قاعده میسور

اشاره

[۱]- گرچه محلّ نزاع را قبلا[۱۶۳] مشخّص کرده‌ایم، امّا مجدّدا هم متذکّر می‌شویم:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۱

هرگاه جزئیّت یا شرطیّت چیزی را فی‌الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیّت یا شرطیّت به نحو اطلاق ۱۶۴] است یا اینکه «جزئیّت» یا «شرطیّت» آن شیء مخصوص حال تمکّن نسبت به شرط یا جزء است ۱۶۵] و اطلاقی هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأمور به هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیّه مأمور به ۱۶۶] لازم است یا نه»؟

[بعضی برای اثبات وجوب بقیّه عمل به سه روایت تمسّک نموده‌اند]

اشاره

بعضی برای اثبات وجوب بقیّه عمل به سه روایت تمسّک نموده‌اند البتّه دلالت و سعه و ضیق آن روایات، متفاوت است و اکنون درباره تک‌تک آن روایات، بحث می‌کنیم:

الف- «قوله صلّی اللّه علیه و آله فاذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه»[۱۶۷].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۲

کیفیّت استدلال: طبق این روایت، پیامبر گرامی «صلّی اللّه علیه و آله» فرمودند زمانی که درباره چیزی به شما دستوری دادم شما هر مقدار از آن چیز را که می‌توانید، اتیان کنید و انجام دهید و ...

سؤال: مراد از کلمه «من» در روایت مذکور چیست؟

«من» در روایت مذکور برای تبعیض استعمال شده است و گویا رسول اللّه «ص» چنین فرموده‌اند: اگر در مورد شیء و مرکّبی- که دارای اجزائی است- دستوری به شما دادم هر مقدار از آن مرکّب- از آن اجزاء- را که می‌توانید و قدرت بر انجامش را دارید اتیان نمائید و آن جزئی که تحت قدرت شما نیست- جزء غیر مقدور- مانعی برای ترکش وجود ندارد، بنابراین کلمه «من» برای تبعیض است و مرجع ضمیر «منه» کلمه «شیء» می‌باشد و آن شیء باید مرکّب و دارای اجزائی باشد تا کلمه «من» بتواند برای تبعیض استعمال شده باشد.

لذا در محلّ بحث می‌گوئیم نسبت به اتیان جزئی مانند سوره، عاجز هستیم امّا بقیّه عمل و سایر اجزاء- مانند نماز بدون سوره- تحت قدرت ما هست و باید عمل را فاقدا عن الجزء اتیان نمائیم.

تذکّر: با توجّه به کلمه «من» تبعیضیّه، این روایت در باب تعذّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه تعذّر شرط.

آیا کلمه «من» می‌تواند برای تبیین باشد- «من» بیانیّه-

اگر کلمه «من» بیانیّه باشد ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا معنی حدیث چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوه ما استطعتم» یعنی اگر نسبت به مأمور به قدرت دارید، آن را اتیان نمائید و اگر قدرت ندارید، اتیان نکنید و مانعی از ترکش وجود ندارد در این صورت دلیلی نداریم که آن شیء- مأمور به- باید مرکّب و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۳

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهدی برای محلّ بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می‌تواند به معنی «باء» تعدیه باشد[۱۶۸]؟

خیر، اگر کلمه «من» به‌معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهدی برای بحث ما نمی‌باشد و معنی روایت چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوا به- بتمامه-».

خلاصه: استدلال به روایت در صورتی است که «من» برای تبعیض باشد- نه برای تبیین و تعدیه- و از راه تبعیض ثابت کنیم که مرجع ضمیر «منه» شیء است و آن شیء باید مرکّب و دارای اجزاء باشد و اگر می‌توانیم تمام آن مرکّب را اتیان کنیم و چنانچه قدرت بر اتیان تمام اجزاء نداریم همان مقدار از آن مرکّب را که قدرت بر اتیانش داریم باید انجام دهیم.

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

مصنّف می‌فرمایند، می‌پذیریم که ظهور کلمه «من» برای تبعیض است امّا دو نوع تبعیض داریم.

۱- تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به ۲- تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به را اتیان کردیم امّا معنای تبعیض به لحاظ افراد مأمور به: کأنّ رسول اللّه «ص» طبق این روایت فرموده‌اند که: اذا امرتکم بشیء- بطبیعهٔ- ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیانش دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکّن بر اتیان آن ندارید مانعی از ترکش

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۴

وجود ندارد.

طبق این احتمال با اینکه «من» برای تبعیض است امّا شاهدی بر بحث ما نمی‌باشد و ما احتمال می‌دهیم که «من» برای تبعیض در افراد باشد- نه اجزاء- و برفرض که ما بپذیریم کلمه «من» به‌حسب استعمالات عرفیّه، برای تبعیض به لحاظ اجزاء هست درعین‌حال می‌گوئیم قرینه‌ای وجود دارد که روایت مذکور در مورد تبعیض به لحاظ افراد است نه اجزاء و آن قرینه این است که:

روزی رسول اللّه «ص» به مردم فرمودند که بدانید خداوند متعال حج را بر شما واجب نموده است سپس فردی بنام «عکاشه» یا «سراقهٔ بن مالک» سؤال کرد یا رسول اللّه آیا همه‌ساله باید مناسک حج را انجام دهیم یا اینکه در تمام عمر، یک مرتبه باید مناسک حج را انجام داد، رسول اللّه «ص» در مورد این سؤال جوابی ندادند تا اینکه سائل دو مرتبه یا سه مرتبه سؤال را تکرار نمود و رسول اللّه «ص» ناراحت شدند و فرمودند چه تأمینی داری اگر در جواب سؤال تو بگویم «آری» در نتیجه، همه‌ساله، حج بر شما واجب می‌شود و طبعا قدرت هم ندارید که همه‌ساله مناسک حج را انجام دهید و در نتیجه بر اثر ترک وظیفه راه هلاکت را می‌پیمائید و کافر می‌شوید[۱۶۹] لذا این‌قدر، سؤال نکنید، چرا این‌قدر، تعقیب می‌کنید این سؤالات انسان را در زحمت می‌اندازد همان‌طور که بعضی از امم گذشته ۱۷۰] به علّت کثرت سؤال

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۵

و من ذلک ظهر الإشکال فی دلالهٔ الثّانی أیضا، حیث لم یظهر فی عدم سقوط المیسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادهٔ عدم سقوط المیسور من أفراد العامّ بالمعسور منها [۱].

از پیامبرانشان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... و بعد فرمودند «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...».

با توجّه به مورد و جوابی که در روایت بود می‌گوئیم روایت مذکور، مربوط به تبعیض در افراد و تکرار حج است نه اجزاء، زیرا صحیح نیست که بگوئیم مراد این است که هر مقدار از اجزاء حج را می‌توانید، همه‌ساله انجام دهید چون حج عملی است مرکّب و با وجود شرائط، مجموع آن را باید انجام داد.

خلاصه: برای اثبات وجوب بقیه عمل- مأمور به بدون بعضی اجزاء- نمی‌توان به روایت مذکور تمسّک نمود.

اشکال: مورد، مخصّص نیست و می‌توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسّک کنیم.

جواب: آری مورد، مخصّص نیست امّا این احتمال را ایجاد می‌کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البتّه مناقشات دیگری هم می‌توان بر روایت مذکور وارد نمود.

تذکّر: با توجّه به مطالب گذشته معلوم شد که روایت مذکور فقط در مورد اجزاء و عمل فاقد جزء می‌تواند مطرح شود نه در باب شرائط و عمل فاقد شرط.

[۱]-

ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللئالی ۱۷۱] از حضرت علی علیه السّلام حکایت شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۶

هذا مضافا إلی عدم دلالته علی عدم السّقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهّم دلالته علی أنّه بنحو اللزوم [۱].

است.

کیفیّت استدلال: اگر مرکّبی- نماز- مثلا دارای ده جزء بود و یک جزء آن- مانند سوره- متعذّر شد در این صورت، میسور- نماز نه‌جزئی- به سبب معسور- جزء متعذّر، مانند سوره- ساقط نمی‌شود و باید میسور را اتیان نمود.

«المیسور الّذی هو عبارة عن تسعة اجزاء لا یسقط بالمعسور الّذی هو عبارة عن السّورة» نحوه استدلال به روایت مذکور تقریبا روشن شد لکن مرحوم آقای آخوند، اشکالاتی بر استدلال به این روایت دارند که بعضی از آنها با اشکال به حدیث قبلی مشترک است و اینک آن اشکالات را بیان می‌کنیم.

۱- اشکالی که بر روایت قبل، وارد بود در مورد این روایت هم جریان دارد که:

ما احتمال می‌دهیم که روایت «المیسور» هم مربوط به میسور و معسور باب افراد باشد نه در باب مرکّب و اجزاء، در نتیجه معنی روایت چنین می‌شود: «المیسور من افراد الطّبیعة لا یسقط بالمعسور من افراد الطّبیعة» یعنی اگر عامّی بود و آن عام، افرادی داشت و بعضی از افراد عام، معسور بود در این صورت افراد دیگر آن را اتیان نمائید آیا شما دلیلی برخلاف این مطلب دارید؟ آیا می‌توانید ثابت کنید که روایت «المیسور» اجزاء مرکّب را هم- و لو به نحو تعمیم- شامل می‌شود

[۱]- ۲: اشکال دیگر اینکه، شما جمله «... لا یسقط ...» را چگونه معنا می‌کنید.

«لا یسقط»، یعنی به سبب معسور، میسور از شما ساقط نمی‌شود آیا این عدم سقوط- ثبوت- به نحو لزوم و وجوب است یعنی میسور حتما بر ذمّه شما ثابت است؟ شما نمی‌توانید بگوئید عدم سقوط- ثبوت- به نحو لزوم و وجوب است زیرا این روایت، مخصوص میسور در باب واجبات نیست بلکه روایت، عام است و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۷

إلا أن یکون المراد عدم سقوطه بماله من الحکم وجوبا کان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن یکون قضیّة المیسور کنایة عن عدم سقوطه بحکمه، حیث إنّ الظّاهر من مثله هو ذلک، کما أنّ الظّاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفی ما له من تکلیف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه علی عهدة المکلّف کی لا یکون له دلالة علی جریان القاعدة فی المستحبّات علی وجه، أو لا یکون له دلالة علی وجوب المیسور فی الواجبات علی آخر [۱].

شامل میسور در باب مستحبّات هم می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبّات که نمی‌توانید بگوئید میسور به سبب معسور، ساقط نمی‌شود و بایـد همان میسور را اتیان نمود چون مستحب برعهده انسان، واجب نیست حتّی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتیـان کنـد بنـابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشـد، لازمه‌اش این است که روایت شامـل میسور در باب مسـتحبّات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل میسور در باب واجبات و مسـتحبّات می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشـد در این صورت دلالت بر مدّعا و لزوم اتیان میسور نمی‌کند[۱۷۲].

مثال: اگر مرکّبی دارای ده جزء بود و لکن اتیان یک جزء آن متعذّر شد شـما می‌خواهید ثابت کنید که باید بقیّه اجزاء- میسور- را اتیـان نمود درحالی‌که اگر لا یسـقط- ثبوت- به نحو غیر لزوم باشـد دلالتی نـدارد که اتیان بقیّه عمل حتما برعهـده شـما هست بلکه روایت «المیسور» می‌گوید اتیان بقیّه مأمور به- میسور- خوب و دارای رجحان است.

[۱]- در این قسمت از عبارت، مصنّف، اشکال وارد بر روایت را دفع می‌کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۸

تـذکّر: تـاکنون مـا عـدم سـقوط را به «میسور» نسـبت می‌دادیم یعنی فاعـل «لاـ یسـقط» را ضـمیر مسـتتری می‌گرفـتیم که مرجع آن «المیسور» بود و قهرا معنا چنین می‌شد که «میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود» و در نتیجه می‌گفتیم اگر «عدم سقوط»- ثبوت- به نحو لزوم باشد شامل میسور در باب مستحبّات نمی‌شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدّعای ما را ثابت نمی‌کند.

اکنون مصنّف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می‌کنند که اشکال مذکور، دفع می‌شود.

بیـان ذلک: در روایت «میسور» می‌گوئیم فاعل «لا یسـقط» ضـمیری نیست که مرجع آن «المیسور» باشـد بلکه فاعل آن کلمه «حکم» است و در نتیجه، معنای روایت چنین می‌شود- «المیسور لا یسـقط حکمه بالمعسور»- و اسـناد «لا یسقط» به کلمه «المیسور» به لحاظ حکم آن است ۱۷۳] و روایت نمی‌گوید که «میسور» ساقط نمی‌شود تا اینکه شـما اشـکال کنید که اگر عدم سـقوط و ثبوت به نحو لزوم باشـد روایت دلالتی بر جریان قاعده میسور در باب مسـتحبّات ندارد و اگر عدم سـقوط به نحو غیر لزوم باشد روایت دلالتی بر لزوم اتیان میسور در واجبات را نـدارد، بلکه روایت می‌گویـد «حکم» میسور به سـبب معسور ساقط نمی‌شود خواه آن حکم، وجوب باشد یا استحباب و شامل میسور در باب واجبات و مستحبّات می‌شود[۱۷۴] و می‌گوئیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۹

فافهم [۱]

و امـا الثّـالث، فبعـد تسـلیم ظهور کون الکـلّ فی المجموعی لاـ الأـفرادی، لا دلالـهٔ له إلا علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به- واجبا کان أو مستحبّا-[۱۷۵] عنـد تعذّر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فیما یعمّهما، و لیس ظهور (لا یترک) فی الوجوب- لو سـلم- موجبا لتخصیصه ۱۷۶] بـالواجب، لـو لم یکن ظهوره فی الأـعمّ قرینـهٔ علی إرادهٔ خصوص الکراهـهٔ أو مطلق المرجوحیّـهٔ من النّفی، و کیف کان فلیس ظاهرا فی اللزوم هاهنا، و لو قیل بظهوره فیه فی غیر المقام [۲].

میسور در باب واجبات به وجوب خود، باقی است و میسور در باب مسـتحبّات به استحباب خود، باقی است «المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی بـاب الواجبـات و لا یسـقط حکمه الاسـتحبابی فی باب المسـتحبّات» و میسور در باب مستحبّات به اسـتحباب خود باقی است.

[۱]- شایـد اشاره به این مطلب باشـد که اگر «لا یسـقط» را به حکم، نسبت دهیم اسـتدلال به روایت، تمام است امّا چنانچه آن را به «المیسور» نسبت دهیم استدلال به روایت، صحیح نیست.

-[۲]

ج: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه».

روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللئالی ۱۷۷] از امیر مؤمنان علی «علیه السّلام» حکایت شده است و معنای روایت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۰

عبارتست از اینکه: چیزی را که انسان نمی‌تواند تمام و مجموعش را درک کند، اگر بعضی از آن غیر مقدور بود، تمام آن چیز ترک نمی‌شود بلکه آن مقدارش که مقدور هست باید درک شود.

مثال: فرض کنید نماز دارای ده جزء است اگر اتیان یک جزء، متعذّر شد در این صورت نباید نه جزء دیگر هم ترک شود بلکه باید اجزاء مقدور را اتیان نمائیم حال ببینیم استدلال به این روایت تمام است یا نه.

سؤال: مراد از کلمه «کل» در روایت مذکور چیست.

ممکن است مقصود از آن تمام افراد یک طبیعت باشد- عام و کلّ افرادی- بنابراین کلمه «کل» مختص به عامّی می‌شود که دارای افرادی باشد مانند کلمه «عالم» در جمله اکرم کلّ عالم که دارای افراد متعدّدی هست.

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأمور به بود[۱۷۸] و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آنکه مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرکّب ذات اجزاء است نه عامّ افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه‌ای بیش نیست و ما استظهار می‌کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع ۱۷۹] و مرکّب ذات اجزاء دارد مخصوصا که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می‌شود بنابراین معنای روایت چنین می‌شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرکّبی را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذّر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۱

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می‌تواند در محلّ بحث ما مطرح شود لکن مصنّف می‌فرمایند بعد از آنکه ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عامّ مجموعی دارد نه عام افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» وارد بود.

بیان ذلک: «مای» موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبّات می‌شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی‌شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کلّ مرکّب لا یدرک کلّه سواء، کان واجبا ام کان مستحبّا لا یترک کلّه» و چون در باب مستحبّات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لا یترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیّت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیّت» دلالت بر حرمت ترک بقیّه عمل نمی‌کند لذا از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذّر شد، لازم است که بقیّه آن عمل که مقدور است اتیان شود[۱۸۰].

سؤال: «لا یترک» صیغه نهی است یا نفی؟

جواب: مصنّف آن را صیغه نفی و جمله خبریّه می‌دانند و قرائت آن چنین می‌شود «ما لا- یدرک کلّه لا- یترک کلّه» که در این صورت سیاق روایت هم متحد می‌شود زیرا «لا یدرک» هم جمله خبریّه است و شاید مصنّف هم به همین علّت آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۲

را صیغه نهی می‌دانند.

اشکال: «لا یترك» جمله خبریّه است و ظهور در وجوب دارد و ظهور «مای» موصوله را تخصیص می‌زند بنابراین، روایت، مخصوص باب واجبات است و دلالت بر لزوم اتیان بقیّه عمل می‌کند و ارتباطی به باب مستحبّات ندارد.
جواب: مصنّف می‌فرمایند اگر ما بپذیریم ۱۸۱] که «لا- یترك»- جمله خبریّه- ظهور در وجوب دارد امّا قبول نمی‌کنیم که ظهور جمله «لا- یترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم ۱۸۲] قوی‌تر[۱۸۳] از ظهور «لا- یترک»[۱۸۴] است.
و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم، قرینه می‌شود که مراد از «لا- یترک»، کراهت یا مطلق مرجوحیّت ترک- بقیّه عمل- است و دلالت بر حرمت ترک بقیّه عمل و لزوم اتیان باقی نمی‌کند.
خلاصه: اگرچه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریّه ظهور در وجوب دارد امّا در ما نحن فیه که ظهور «مای» موصوله، معارض با «لا یترک» است می گوئیم جمله خبریّه- لا یترک- در لزوم، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی‌تر از ظهور «لا یترک» است.
سؤال: آیا «لا یترک» می‌تواند صیغه نهی باشد، و اگر صیغه نهی بود دیگر اشکال مصنّف وارد نیست؟
إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۱۲۳
ثمّ إنّه حیث كان الملاك فی قاعدة المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا، كانت القاعدة جاریة مع تعذّر الشّرط أیضا؛ لصدقه حقیقة علیه مع تعذّره عرفا، كصدقه علیه كذلك مع تعذّر الجزء فی الجملة[۱۸۵] و إن كان فاقد الشّرط مباینا للواجد عقلا، و لأجل ذلك ربما لا- یكون الباقی- الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها- موردا لها فیما إذا لم یصدق علیه المیسور عرفا، و إن كان غیر مباین للواجد عقلا [۱].

جواب: امکان دارد که ما «لا یترک» را به‌صورت صیغه نهی قرائت کنیم ۱۸۶] لکن اشکال اصلی مصنّف، وارد است زیرا در این صورت هم ظهور موصول با ظهور صیغه نهی، معارض است و در نتیجه می گوئیم ظهور موصول، قوی‌تر از ظهور صیغه نهی است و ...

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه

اشاره

[۱]- با قطع‌نظر از اشکالات قبلی اکنون ببینیم آیا سه روایت ۱۸۷] مذکور، منطبق بر مدّعای ما هست یا نه، مدّعای ما هم فرض تعذّر جزء است و هم فرض تعذّر شرط.
آیا روایات مذکور برفرض تمامیّت دلالت هم شامل موارد تعذّر شرط می‌شود و هم تعذّر جزء؟

امّا روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...»

به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیّه، مربوط به موارد تعذّر جزء است نه تعذّر شرط و تفصیل این موضوع را
إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۱۲۴
هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

امّا روایت «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»

به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعذّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه

در موارد تعذّر شرط.

بررسی حدود روایت «المیسور ...»

و امّا روایت المیسور لا- یترک بالمعسور: ملاک و میزان جریان قاعـده میسور این است که عرفا بر باقی‌مانـده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعذّر است شرط باشد یا جزء.

مثال: فرضا اگر قرائت سوره- جزء- در نماز متعـذّر شد، در این صورت، عرف می گوید بقیّه عمل، میسور من الصّـلاهٔ، همچنین اگر «شـرطی» متعـذّر شـد در این صـورت هم عرف به بقیّه عمـل- مشـروط بـدون شـرط- عنوان میسور می‌دهـد و قاعـده میسور جـاری می گردد زیرا عرف باقی‌مانـده عمل را حقیقـهٔ- نه مجازا- میسور از آن مأمور به می‌داند گرچه از نظر عقل، بین عمل واجد شـرط و فاقد شـرط، مباینت، تحقّق دارد امّا چون ملاک در جریان قاعده میسور، قضاوت و تشـخیص عرف است لذا بر مشروط بدون شرط، عنوان میسور، صـدق می کنـد و عرف می گویـد آن مـأمور به که فاقـد شـرط است میسور و مرتبه نـازله مأمور به است نه اینکه مغایر عمل واجد شرط باشد.

خلاـصه: ملاـک فهم روایـات و عناوین وارده در روایات، عرف است لـذا می گوئیم ملاک برای جریان قاعـده میسور هم فهم عرف است اگر عرف بگوید فلان عمل- مأمور به بدون جزء یا بدون شرط- میسور است می گوئیم قاعده مذکور جریان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۵

نعم ربما یلحق به شـرعا ما لا یعـدّ بمیسور عرفا بتخطئته للعرف، و إنّ عدم العدّ کان لعدم الاطّلاع علی ما هو علیه الفاقد، من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد، أو بمعظمه فی غیر الحال، و إلا عدّ أنّه میسوره [۱].

پیدا می کند و الا نه.

تـذکّر: به علّت اینکه مـا ملاـک جریـان قاعـده میسور را تشـخیص عرف قرار دادیم درعین‌حـال می گوئیم گاهی از اوقات هم عرف می گوید قاعده مذکور، جاری نمی‌شود زیرا میسور عرفی محقّق نیست.

مثـال: اگر مرکّبی دارای ده جزء باشـد امّـا اکـثر و معظم اجزاء آن، متعـذّر شود در این صورت، عرف به بقیّه اجزاء مـأمور به عنوان میسور نمی‌دهـد و نمی گویـد باقی‌مانـده عمـل، میسور از آن مرکّب است و یـا اینکه اگر یک‌جزئی که دارای رکنیّت برای مأمور به است، متعـذّر شـد، در این صورت هم عرف به عملی که یک جزء رکنی آن متعـذّر است، عنوان میسور از آن مرکّب را نمی‌دهد و نمی گویـد «هـذا میسور»، گرچه در موارد مـذکور از نظر عقل، مباینتی بین عمل واجد و فاقد جزء، وجود ندارد و عقل می گوید آن عمل فاقد اجزاء، میسور عقلی از مرکّب هست امّا درعین‌حال می گوئیم قاعده میسور در موارد مذکور و اشباه آن جاری نمی‌شود.

خلاصه: قاعـده میسور از جهتی توسـعه دارد و شامل موارد تعذّر شـرط هم می‌شود و از جهتی محدود است و شامل آن مأمور به که اکثر اجزاء آن، متعذّر است یا جزء رکنی آن، متعذّر گشته، نمی‌شود.

[۱]- تذکر: این قسمت از عبارت «نعم ... تذنیب» مطلب علمی چندان مهمّی ندارد امّا عبارات بسیار دقیقی دارد.

گفتیم ملاـک جریـان قاعـده میسور، عرف است یعنی اگر عرف بگویـد فلاـن شـیء، میسور از مأمور به است در این صورت قاعـده میسور، جاری می‌شود اکنون مصنّف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۶

کما ربما یقوم الدّلیل علی سقوط میسور عرفی لذلک- أی للتّخطئهٔ- و أنه لا یقوم بشیء من ذلک [۱].

نسبت به این مطلب استدراک می کنند و می گویند:

ملاک مذکور در تمام موارد، مطّرد است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن دلالت کند.

بیان ذلک: گاهی چیزی که نزد عرف، میسور محسوب نمی‌شود درعین‌حال شارع مقدّس، عرف را تخطئه می کند و می گوید آن عمل، دارای عنوان «میسور» هست و باید اتیان شود و علّت اینکه عرف آن عمل را «میسور» نمی‌داند این است که او اطّلاع و آگاهی ندارد که در حال تعذّر، عمل فاقد جزء یا شرط می‌تواند دارای همان ۱۸۸] مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد.

مثال: نماز، فریضه‌ای است که در هیچ حالی نباید ترک شود و دارای مراتبی هست مثلاـ نماز ظهر فرد مختار چهار رکعت با خصوصیّات معهوده، نماز شخص مسافر دو رکعت است و همچنین کسی که قادر نیست نماز را ایستاده بخواند باید نشسته نماز بخواند و ... تا جایی که نماز شخص غریق با فتح العین و غمض العین است امّا عرف به چنین نمازی عنوان میسور نمی‌دهد و نمی گوید نمازی که با اشاره چشم خوانده شود عنوان «میسور من الصّلاة» دارد اینجاست که شارع مقدّس، عرف را تخطئه می کند و می گوید تو آگاهی نداری که این نماز دارای مصلحت و عنوان میسور هست و اگر تو- عرف- هم اطّلاع بر این مطلب داشتی عنوان میسور را به آن نماز می‌دادی.

[۱]- گاهی هم چیزی نزد عرف، عنوان «میسور» دارد و باید اتیان شود امّا شارع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۷

و بالجملة: ما لم یکن دلیل علی الإخراج أو الإلحاق کان المرجع هو الإطلاق، و یستکشف منه أنّ الباقی قائم بما یکون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار یوجب إیجابه فی الواجب و استحبابه فی المستحبّ [۱].

و إذا قام دلیل علی أحدهما فیخرج أو یدرج تخطئة أو تخصیصا فی الأوّل،

می گوید آن چیز، «میسور» محسوب نمی‌شود و هیچ گونه ارزشی ندارد.

مثال: فرض کنید شخصی در ماه رمضان از تمام مفطرات می‌تواند امساک نماید لکن از خوردن آب نمی‌تواند اجتناب کند و باید از طلوع فجر تا هنگام افطار یک نوبت، آن‌هم مختصری آب بخورد در این صورت عرف می گوید مانعی ندارد، شما از سایر محرّمات اجتناب کنید ولی چون نمی‌توانید از شرب الماء اجتناب نمائید، روزه بگیرید و بر این عمل عنوان «میسور» صادق است امّا شارع مقدّس می گوید اگر کسی حتّی قدرت امساک از یکی از مفطرات روزه را ندارد روزه بر او واجب نیست و عنوان «میسور» بر عملش صادق نیست بنابراین گاهی شارع بعضی از موارد را از عنوان «میسور» خارج می کند و گاهی بعضی از موارد را ملحق و مندرج تحت عنوان «میسور» می‌نماید.

[۱]- همان‌طور که قبلاـ توضیح دادیم تشخیص عنوان «میسور» به وسیله عرف است و تا دلیلی بر اخراج یا الحاق نداشته باشیم به همان اطلاق دلیل قاعده «میسور» تمسّک می‌نمائیم و از آن اطلاق، کشف می کنیم که عمل فاقد جزء یا شرط، تمام یا قسمتی از ملاک عمل واجد جزء یا واجد شرط را دارد یعنی اگر میسور- فاقد جزء یا شرط- تمام مصلحت و ملاک عمل واجد جزء یا شرط را ندارد امّا آن‌قدر مصلحت دارد که در واجبات، مقتضی و سبب وجوب باشد و در مستحبات، مقتضی استحباب باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۸

و تشریکا فی الحکم، من دون الاندراج فی الموضوع فی الثّانی [۱].

---

[۱]- اگر دلیلی بر اخراج، قائم شد[۱۸۹]، در این صورت می گوئیم آن مورد از قاعده میسور، خارج شده و اتیان بقیّه عمل لازم

نیست منتها، شارع مقدّس یا عرف را تخطئه نموده یعنی تشخیص عرف در عنوان «میسور» اشتباه بوده است و یا اینکه شارع، قاعده میسور را تخصیص زده و یک مورد را از عموم قاعده «میسور» خارج نموده است زیرا قاعده «میسور»، قابل تخصیص هست.

و اگر دلیلی بر الحاق، قائم شد در این صورت می‌گوئیم آن مورد، مشمول قاعده میسور است و باید اتیان شود یعنی نماز غریق- فاقد- با نماز مختار که واجد تمام اجزاء و شرایط است از نظر «حکم»، مشترک است امّا آن را داخل در موضوع نمی‌کند و نمی‌گوید این نماز «میسور» هم هست. بی‌مناسبت نیست که برای این قسمت «... تشریکا فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثّانی» از عبارت کتاب مثالی بزنیم گاهی مولا می‌گوید «اکرم العلماء و لا یجب اکرام زید العالم» در این مثال چون حکم اکرام زید با اکرام علماء، مغایرت دارد باید بگوئیم جمله دوّم، مخصّص جمله اوّل است. امّا گاهی مولا چنین می‌گوید: «اکرم العلماء و اکرم زیدا» در این مثال حکم اکرام علماء و حکم اکرام زید، مغایرتی با یکدیگر ندارند و اکرام هر دو واجب است امّا آیا لازم است بگوئیم که مولا عنوان، «علماء» را توسعه داده و زید را هم در موضوع- علماء- داخل نموده است؟ خیر، لازم نیست که شارع زید را عالم فرض کرده باشد و او را مندرج در موضوع- علماء- نموده باشد بلکه ممکن است جمله «اکرم زیدا» دارای ملاک دیگر و حکم مستقلّی باشد و فقط از نظر حکم با «علماء» مشترک باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۹

فافهم ۱۹۰].

تذنیب: لا یخفى أنّه إذا دار الأمر بین جزئیّة شی‌ء أو شرطیّته، و بین مانعیّته أو قاطعیّته، لکان من قبیل المتباینین، و لا یکاد یکون من الدّوران بین المحذورین، لإمکان الاحتیاط بإتیان العمل مرّتین، مع ذاک الشّی‌ء مرّة و بدونه أخرى، کما هو أوضح من أن یخفى [۱].

---

[۱]- مصنّف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می‌کند. اگر امر، دائر شد بین اینکه چیزی:

الف- جزئیّت برای مأمور به داشته باشد یا مانعیّت ۱۹۱].

ب: جزئیّت داشته باشد یا قاطعیّت ۱۹۲].

ج: شرطیّت داشته باشد یا مانعیّت ۱۹۳].

د: شرطیّت داشته باشد یا قاطعیّت ۱۹۴].

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۳۰

قبل از بیان حکم مسئله ببینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست؟

«جزء و شرط» هر دو وجودشان در مأمور به دخالت دارد امّا «مانع و قاطع» عدمشان در مأمور به دخالت دارد ضمنا فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیّت مأمور به سازگار نیست امّا قاطع با هیئت اتّصالیّه‌ای که در مأمور به معتبر است منافات دارد[۱۹۵].

امّا حکم مسئله: آیا صور مذکور از مصادیق دوران امر بین المحذورین و مجرای اصالة التّخییر است یا اینکه نه، از مصادیق دوران امر بین المتباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است؟

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین، احتیاط، امکان نداشت لذا می‌گفتیم اصالة التّخییر، جاری می‌شود امّا در محلّ بحث می‌توان اصالة الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک‌مرتبه مأمور به را همراه با آن شی‌ء- جزء یا شرط- اتیان نمود تا اگر واقعا جزئیّت یا شرطیّت دارند مأمور به را صحیحا اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر، بدون آن شی‌ء، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیّت یا قاطعیّت دارند عدم آنها در مأمور به رعایت شده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۱

خاتمهٔ: فی شرائط الأصول أمّا الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا، بل یحسن علی کلّ حال، إلا إذا کان موجبا لاختلال النّظام، و لا تفاوت فیه بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها [۱].

[خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیّه

اشاره

[۱]- تـاکنون بحث مـا در سه اصل- برائت، تخییر و احتیاط- از اصول عملیه، پایان یافت اکنون تحت عنوان «خاتمـهٔ» شـرائط جریان این سه اصل را بیان می‌کنیم و سپس مفصّلا درباره اصل چهارم- استصحاب- بحث می‌نمائیم.

شرط جریان «احتیاط» چیست

رعـایت احتیـاط در تمـام موارد «حسن» است مگر اینکه باعث اختلال نظام و هرج‌ومرج زنـدگی انسان شود که در این صورت جائز نمی‌باشد زیرا اختلال نظام،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۲

و توهّم کون التّکرار عبثا و لعبا بأمر المولی- و هو ینافی قصـد الامتثال المعتبر فی العبادهٔ- فاسـد؛ لوضوح أنّ التّکرار ربما یکون بداع صحیح عقلائی مع أنّه لو لم یکن بهذا الدّاعی و کان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له

نزد شـارع، مبغوض است و اسـلام نیامـده که زنـدگی مردم را مختـل نمایـد لـذا اگر رعایت احتیاط، سبب اختلال نظام شود از نظر شـارع، هیـچ‌گونه حسـنی نـدارد بنـابراین در جمیع موارد، در عبـادات، معاملات، قبل از فحص، بعـد از فحص، احتمال حکم واقعی ضعیف یا قوی باشد رعایت احتیاط، خوب است و حتّی در عبادات اگر رعایت احتیاط، مسـتلزم تکرار باشد «حسن احتیاط» محفوظ است.

اینک به ذکر چند مثال می‌پردازیم.

۱- در توصـلیّات و اموری که قصـد قربت در آنها معتبر نیست رعایت احتیاط، خوب است مثلا می‌دانیم یکی از دو لباس ما متنجّس شده درعین‌حال که می‌توانیم تحقیق نمائیم که کدام لباس متنجّس شده است هر دو لباس را تطهیر می‌نمائیم.

۲- در عبادات: الف- گاهی احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مثلا نمی‌دانیم که فلان شیء برای نماز جزئیّت دارد یا نه، یعنی نمی‌دانیم که آن شـیء واجب است یا مستحب در این صورت، چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند بایـد نمـاز را با آن جزء بخوانـد و رعایت احتیاط، مسـتلزم تکرار عمل نیست و دارای «حسن» هم هست. ب- گاهی رعایت احتیاط، مسـتلزم تکرار عمل است مثلا کسـی اجمالا می‌دانـد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی بـدنبال تحصـیل علم تفصـیلی نمی‌رود- با تمکّن از تحصـیل علم تفصـیلی- بلکه احتیاط می‌کنـد و هر دو نماز را می‌خوانـد درعین‌حال می‌گوئیم رعایت احتیاط «حسن» است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۳

سواه لما ینافی قصد الامتثال، و إن کان لاغیا فی کیفیّهٔ امتثاله، فافهم [۱].

[۱]- توهّم ۱۹۶]: در مواردی که رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل باشد[۱۹۷] تقریبا سه ایراد نقل شده.

۱- رعایت احتیاط، مستلزم اخلال به قصد وجه است زیرا کسی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند او نمی‌داند که کدامیک از این دو واجب است مصنّف جوابی بیان کردند که مربوط به منع صغرا بود یعنی نپذیرفتند که احتیاط، مانع قصد وجه می‌شود زیرا کسی که نماز ظهر و جمعه را اتیان می‌نماید، می‌گوید نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم به خاطر اینکه یکی از این دو مسلّما واجب است «اصلّی صلاتین لوجوب احداهما یا اصلّی صلاتین احداهما متّصفهٔ بالوجوب».

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایت آن مانعی ندارد.

۲- رعایت احتیاط با مسئله رعایت تمیز در عبادات، منافات دارد زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند او نمی‌تواند مأمور به را از غیر مأمور به مشخّص نماید درحالی‌که قدرت بر رعایت تمیز دارد. مصنّف فرمودند کبرای قضیّه ممنوع است یعنی ما هم قبول داریم که در این فرض، انسان نمی‌تواند تمیز را رعایت کند امّا کدام دلیل شرعی دلالت بر رعایت تمیز می‌کند؟ در اخبار دلیلی نداریم که ثابت نماید رعایت تمیز در عبادات لازم است.

۳- رعایت احتیاط، سبب استهزاء مولا است- (او توهّم کون التکرار)- آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند امّا می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۴

بل ۱۹۸] یحسن أیضا فیما قامت الحجّهٔ[۱۹۹] علی البراءهٔ عن التّکلیف لئلّا یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته، من المفسدهٔ و فوت المصلحهٔ [۱].

طرف، نماز می‌خوانم، اوامر مولا را به استهزاء نگرفته است؟

جواب: اوّلا- این مطلب کلّیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امتثال تفصیلی نمائیم و احتیاط نکنیم و برویم جهت قبله را مشخّص کنیم باید چند کیلومتر مسافت بپیمائیم لذا نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و براساس یک غرض عقلائی این کار را انجام می‌دهیم و برفرض که غرض عقلائی نداشته باشیم چون انگیزه ما در اتیان اصل عمل، امر مولا است می‌گوئیم این عمل با قصد امتثال منافاتی ندارد. ثانیا، این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلّق شده است یا اینکه این کار بی‌فائده و استهزاء به اطاعت امر، تعلّق پیدا کرده یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیّت اطاعت، متعلّق شده است؟

اینجا با سه مسئله مذکور مواجه هستیم- امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیّت اطاعت مولا- فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا به تمام معنا خاضع است بله، در کیفیّت اطاعت مولا به قول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای انجام می‌دهد امّا این کار ضربه‌ای به امر مولا و اطاعت مولا نمی‌زند.

[۱]- در مواردی که حجّت غیر علمی و غیر قطعی- ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داریم رعایت احتیاط، خوب است و این احتیاط سبب اجتناب از مفسده احتمالی و درک مصلحت احتمالی می‌شود.

مثال: روایت معتبر زراره فرضا دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه نمود، در عین

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۵

و اما البراءهٔ العقلیّهٔ: فلا یجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالحجهٔ علی التکلیف، لما مرت ۲۰۰] الإشارهٔ إلیه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [۱].

حـال، رعـایت احتیـاط، دارای «حسن» است زیرا بـا وجود روایت معتبر، احتمال وجوب نماز جمعه از بین نمی‌رود و ممکن است در واقع و در لوح محفوظ نمـاز جمعه، واجب باشـد یـا مثلا_ اگر دلیـل معتبر ظنّی دلالـت بر جواز شـرب تتن نمود، درعین‌حال، رعایت احتیاط و ترک شـرب تتن، خوب است چون ممکن است از نظر واقع، شـرب تتن، حرام شده باشد. اگر دلیل و حجّت قطعی- نه ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داشته باشیم دیگر موضوعی برای رعایت احتیاط، باقی نمی‌ماند.

شرط جریان برائت عقلی

[۱]- همان‌طور که می‌دانید اصالهٔ البراءهٔ بر دو قسم است: ۱- برائت شرعی ۲- برائت عقلی.

شرط جریـان برائـت عقلی این است که مـا فحص و تحقیـق نمـائیم چنـانچه بعـد از فحص، حجّت و دلیلی بر تکلیـف نیـافتیم در این صورت می‌توانیم برائت عقلی جـاری نمـائیم زیرا حکم عقل به برائت در صورتی است که بیان و دلیلی از طرف شارع به ما نرسـیده باشد لذا چنانچه به مظانّ وجود دلیل و به کتاب وسائل الشّیعه و یا رساله عملیّه مراجعه نموده و دلیلی بر تکلیف پیدا نکردیم در این فرض می گوئیم عقل، حکم می کند که عقاب بلابیان قبیح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۶

و اما البراءهٔ النقلیّـهٔ: فقضـیّهٔ إطلاق أدلّتها و إن کان هو عـدم اعتبار الفحص فی جریانها، کما هو حالها فی الشّبهات الموضوعیّهٔ[۲۰۱] [۱].

إلا أنّه استدلّ علی اعتباره بالإجماع و بالعقل، فإنّه لا مجال لها بدونه، حیث یعلم إجمالا بثبوت التّکلیف بین موارد الشّبهات، بحیث لو تفحّص عنه لظفر به [۲].

شرط جریان برائت نقلی

اشاره

[۱]- مقتضای اطلاق ادلّه برائت نقلی- شـرعی- این است که بـدون فحص و تحقیق می‌توان برائت شـرعی جاری نمود، مثلا حـدیث رفع می گویـد «رفع ما لا یعلمون» امّا این دلیل، مقیّـد به فحص نیست و دلالت نمی کنـد که شـرط جریان برائت شـرعی این است که باید قبلا مظانّ وجود دلیل را بررسـی کنیم اگر دلیلی بر وجود تکلیف نیافتیم آن‌وقت می‌توانیم برائت شـرعی جاری نمائیم. مصـنّف می‌فرمایند بلا اشکال در شبهات موضوعیّه، بدون فحص و بررسی می‌توان برائت شرعی جاری نمود مثلا اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود می‌توان قبل از فحص، برائت شرعی جاری نمود و ...

[۲]- خلاصه: گرچه مقتضای اطلاق ادلّه برائت نقلی، عدم لزوم فحص است امّا درعین‌حال گفته‌اند[۲۰۲] شرط جریان برائت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۷

و لا یخفی أنّ الإجماع هاهنا غیر حاصل، و نقله لوهنه بلا طائل، فإنّ تحصیله فی مثل هـذه المسألـهٔ ممّا للعقل إلیه سبیل صـعب لو لم یکن عادهٔ بمستحیل، لقوّهٔ احتمال أن یکون المستند للجلّ- لو لا الکلّ- هو ما ذکر من حکم العقل [۱].

قبلا_ فحص نمـود و چنـانچه دلیلی بر تکلیـف نیـافتیم، می‌تـوانیم برائت جـاری کنیم و به این منظور به ادلّه‌ای تمسّـک نموده‌انـد که

مصنّف آن‌ها را مردود می‌دانند و خود از طریق دیگری ثابت می‌کنند که شرط جریان برائت شرعی در شبهات حکمیّه این است که بایـد قبلا فحص نمود و چنانچه بعـد از فحص از یافتن دلیل مأیوس شـدیم، آن‌وقت می‌توان به برائت شـرعی تمسّک نمود. اینک به ذکر و توضیح ادلّه لزوم فحص می‌پردازیم.

ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه

۱- اجماع:

گفته‌اند اجماع قطعی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص نمی‌توان به برائت شرعی تمسّک نمود.

۲- عقل:

علم اجمالی داریم که در شـبهات حکمیّه، قبل از فحص، تکالیف واقعیّه‌ای وجود دارد که اگر بررسـی و تفحّص نمائیم آن تکالیف برای ما مشـخّص می‌شود لـذا عقل، حکم می‌کنـد که در اطراف علم اجمالی بایـد احتیاط نمود لـذا ابتـداء بایـد فحص نمود چنانچه دلیلی بر حکم پیدا نکردیم می‌توان به برائت شرعی تمسّک نمود.

[۱]- مصنّف به دو دلیل مذکور پاسخ می‌دهند.

امّا اجماع: آیا اجماع ادّعائی شما، اجماع منقول است یا محصّل؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۸

و أن الکلام فی البراءهٔ فیما لم یکن هناک علم موجب للتّنجز، إمّا لانحلال العلم الإجمالی بالظّفر بالمقـدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا یکون بینها علم بالتّکلیف من موارد الشّبهات، و لو لعدم الالتفات إلیها[۲۰۳] [۱].

اگر اجماع منقول باشـد، در مبحث اجماع ثابت کردیم که اجماع منقول، حجّیتی ندارد و چنانچه بگوئید اجماع محصّل بر عدم لزوم فحص داریم به شـما جواب می‌دهیم، در مواردی می‌توان تحصـیل اجماع نمود که مسئله، غیر از اجماع، دلیل دیگری نداشته باشد و اگر احتمـال بـدهیم که تمـام یـا اکثر مجمعین به اتّکاء آن دلیل، ادّعای اجماع نموده‌انـد در این صورت اجماع آنها حکایت از رأی معصوم (ع) نمی‌کند و اتّفاقشان کاشف از موافقت معصوم (ع) نیست.

امّا در محل بحث: ما احتمال می‌دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به اسـتناد دلیل عقلی ۲۰۴]، تحصیل اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم در مسئله‌ای که دلیل عقلی می‌تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به‌حسب عادت، محال نباشد لااقل امر مشکلی است.

[۱]- امّا جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شـبهات حکمیّه: مصنّف می‌فرمایند ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجّز تکلیف مطرح باشـد نمی‌توان بـدون فحص به اصل برائت، تمسّک نمود امّا بحث ما در آن موارد نیست بلکه محلّ نزاع ما این اسـت که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، برائت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می‌شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این خارج از محلّ بحث ما هست.

در محلّ بحث، علم اجمالی منجّز تکلیف به یکی از این دو علّت وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۹

الف- «انحلال»: ابتداء علم اجمالی به تکالیفی داشتیم امّا آن علم اجمالی کاملا منحل شده و اکنون یک سری شبهات بدوی داریم و می‌خواهیم ببینیم آیا شرط جریان برائت شرعی در آنها چیست؟

مثال: علم اجمالی به «صد» تکلیف داشتیم و بر اثر فحص و بررسی علم تفصیلی به آن «صد» تکلیف پیدا کردیم لکن اکنون «صد» شبهه دیگر داریم که در دائره علم اجمالی نیست و می‌خواهیم، ببینیم شرط جریان برائت شرعی در آنها چیست؟

ب- «عدم ابتلاء»: شرط منجّزیّت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلا اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علّت عدم ابتلاء، منجز نمی‌باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیرا بیان کردیم امّا گاهی عدم ابتلاء به علّت غفلت و عدم توجّه است، یعنی چون انسان توجّهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنّف می‌فرمایند در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علّت عدم ابتلاء، عدم توجّه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد[۲۰۵].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۰

فالأولی الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآیات و الأخبار علی وجوب التّفقّه و التّعلّم، و المؤاخذة علی ترک التّعلّم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالی کما فی الخبر: (هلا تعلّمت) فیقیّد بها أخبار البراءة، لقوّة ظهورها فی أنّ المؤاخذة و الاحتجاج بترک التّعلّم فیما لم یعلم، لا بترک العمل فیما علم وجوبه و لو إجمالا، فلا مجال للتّوفیق بحمل هذه الأخبار علی ما إذا علم إجمالا، فافهم ۲۰۶] [۱].

-[۱]

۳- [ادلّه نقلیّه دالّ بر وجوب فحص:]

مصنّف می‌فرمایند اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیّه ۲۰۷] به این طریق استدلال نمائیم:

الف: آیات و روایاتی داریم که دلالت بر وجوب تفحّص و تعلّم احکام الهی می‌کنند از جمله:

۱- «وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[۲۰۸].

۲- «تفقّهوا فی الدّین فانّه من لم یتفقّه منکم فی الدّین فهو اعرابی ۲۰۹] انّ الله یقول [فی کتابه : «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ»[۲۱۰].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۱

ب- طبق بعضی از روایات، خداوند متعال روز قیامت، مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند. در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السّلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ[۲۱۱]» از آن حضرت سؤال کردند، امام فرمودند:

«انّ الله تعالی یقول للعبد یوم القیامة عبدی أ کنت عالما فان قال نعم، قال له أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال کنت جاهلا قال له أ فلا تعلّمت حتّی تعمل؟ فیخصمه فتلک الحجّة البالغة ...»[۲۱۲].

طبق این روایت، خداوند متعال بندگانش را نسبت به ترک تعلّم، مؤاخذه می‌کند و ترک تعلّم، دلیل بر وجوب تعلّم ۲۱۳] است.

وقتی ما این دو دسته، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم:

حدیث رفع می‌گوید آنچه را که شما نمی‌دانید، رفع نموده‌ایم امّا آیات و روایات اخیر می‌گویند تفقّه و تعلّم، واجب است و جمع

بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات، حدیث رفع را مقیّد نمائیم و بگوئیم:

ابتداء باید طریقی برای تعلّم پیدا کرد، اگر راه برای تعلّم پیدا شد فهو المطلوب امّا اگر طریقی برای تعلّم پیدا نکردیم آن‌وقت، سراغ حدیث رفع و امثال آن می‌رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلّم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطّلاع نسبت به تکلیف باشد- و لو به نحو علم اجمالی-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۲

امّا بعضی به طریق دیگر بین «آیات و روایات» و ادلّه برائت- حدیث رفع- جمع نموده‌اند که: آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب تعلّم و مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند مربوط به مواردی است که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم و اخبار برائت مربوط به شبهات بدوی است که علم اجمالی به تکلیف نداریم بنابراین: در صورت وجود علم اجمالی باید به دنبال تعلّم و تفحّص رفت و در صورت عدم علم اجمالی- شبهات بدوی- بدون تعلّم و تفحّص، اخبار برائت و اصالة البراءة را می‌توان جاری نمود.

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا:

لازمه این نحوه «جمع» بین اخبار این است که «تعلّم بما هو تعلّم» هیچ‌گونه موضوعیّتی نداشته باشد درحالی‌که روایات مربوط به تعلّم، مؤاخذه را بر «نفس ترک تعلّم» قرار داده بود و بر نفس تعلّم، تکلیف قرار داده به عبارت دیگر روایات مربوط به تعلّم می‌گفت تعلّم و تفحّص، واجب است امّا حدیث رفع و امثال آن می‌گفت «رفع ما لا- یعلمون»، وقتی ما این دو دسته روایات را به عرف، عرضه می‌کنیم او می‌گوید طبق روایت اوّل باید تعلّم نمود، اگر از طریق تعلّم و تفحّص به جائی نرسیدیم و تکلیفی برای ما مشخّص نشد آن‌وقت نوبت به حدیث رفع و امثال آن می‌رسد.

خلاصه: مصنّف از طریق آیات و روایات دالّ بر وجوب تعلّم و روایات دالّ بر مؤاخذه، نسبت به ترک تعلّم، ثابت کردند که شرط جریان برائت شرعی این است که قبلا باید فحص و بررسی کنیم اگر دلیلی بر حکم نیافتیم می‌توانیم برائت شرعی جاری نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۳

و لا یخفی اعتبار الفحص فی التّخییر العقلی أیضا بعین ما ذکر فی البراءة، فلا تغفل [۱].

و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التّبعة و الأحکام [۲].

أمّا التّبعة، فلا شبهة فی استحقاق العقوبة علی المخالفة فیما إذا کان ترک التّعلّم و الفحص مؤدّیا إلیها، فإنّها و إن کانت مغفولة حینها و بلا اختیار، إلا أنّها منتهیة إلی الاختیار، و هو کاف فی صحّة العقوبة [۳].

شرط جریان اصالة التّخییر

اشاره

[۱]- شرط جریان اصالة التّخییر هم فحص هست و دلیل بر لزوم فحص همان است که در برائت عقلی بیان کردیم زیرا عقل در صورتی به تخییر حکم می‌کند که شما فحص و بررسی نموده، به مظانّ وجود دلیل، مراجعه کرده و از پیدا نمودن دلیلی بر حکم مأیوس شده باشید، آن‌وقت عقل می‌گوید در، دوران بین المحذورین، مخیّر هستید که هریک از طرفین آن را انتخاب نمائید.

[۲]- خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان برائت عقلی و نقلی این است که قبلا باید فحص کرد چنانچه بیان و دلیلی از طرف مولا نیافتیم، می‌توان به اصل برائت، تمسّک نمود. اکنون مصنّف، بحث می‌کنند که اگر کسی قبل از فحص به اصالة البراءة

تمسّک نمود چه آثاری برآن مترتّب می‌شود یعنی ایشان درباره دو موضوع بحث می‌کنند:

۱- مسئله عقوبت ۲- احکام وضعیّه‌ای که برآن مترتّب می‌شود- از نظر صحّت و بطلان عمل-

[۳]- تردیدی نیست که اگر ترک تعلّم و تفحّص، منجرّ به مخالفت با تکلیف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۴

بل مجرّد ترکهما کاف فی صحّتها، و إن لم یکن مؤدّیا إلی المخالفهٔ، مع احتماله، لأجل التّجرّی و عدم المبالاهٔ بها [۱].

واقعی مولا- شود در این صورت عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا- مستحقّ عقوبت است زیرا در این صورت، مخالفت با مولا محقّق شده است و منشأ آن‌هم ترک تعلّم و تفحّص بوده است.

مثال: فرضا مجتهدی بدون مراجعه به مظانّ وجود دلیل و بدون مراجعه به کتاب وسائل الشّیعه به اصل برائت، تمسّک نمود و در نتیجه به علّت ترک فحص با تکلیف مولا مخالفت نمود یا مقلّدی بدون مراجعه به رساله عملیّه و فتوای مرجع تقلید به اصل برائت، تمسّک نمود و منجرّ به مخالفت با تکلیف مولا شد در این صورت چون مخالفت با مولا تحقّق پیدا کرده او مستحقّ عقاب است گرچه هنگام مخالفت با تکلیف به‌طور کلّی نسبت به آن تکلیف، غافل بوده است.

اشکال: مخالفت او با تکلیف مولا غفلهٔ و بدون اختیار بوده است و لذا نمی‌توان گفت او مستحق عقاب است.

جواب: او به‌هرحال با تکلیف مولا- مخالفت نموده است و مخالفت او بالاخره به یک امر اختیاری برمی‌گردد و آن امر اختیاری، ترک فحص و ترک تعلّم بوده است زیرا او قبل از تمسّک به اصل برائت می‌توانست فحص نماید و مرتکب مخالفت با تکلیف مولا نشود و همین‌قدر که مخالفت او به یک امر اختیاری منتهی شود، این کافی برای صحّت عقوبت است.

[۱]- اکنون مصنّف کلمه «بل» به کار می‌برند و پا فراتر می‌نهند که: اگر ترک تعلّم و تفحّص منجرّ به مخالفت با تکلیف مولا هم نشود باز هم می‌گوئیم او به علّت تجرّی مستحقّ عقوبت است زیرا او احتمال می‌داد که ممکن است ترک تعلّم به مخالفت با مولا منجر شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۵

نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت و لو أدّی ترکهما قبل الشّرط و الوقت إلی المخالفهٔ بعدهما، فضلا عمّا إذا لم یؤدّ إلیها، حیث لا یکون حینئذ تکلیف فعلی أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو کذلک، لعدم ۲۱۴] التّمکّن منه بسبب الغفلهٔ [۱].

مثال: مکلّفی قبل از فحص به اصل برائت، تمسّک نمود و مرتکب شرب تتن شد و بعد مشخّص گردید که شرب تتن از نظر واقع و لوح محفوظ حرام نیست در این صورت هم مصنّف می‌فرمایند او به خاطر تجرّی مستحق عقوبت است.

[اشکال ترک تعلّم و تفحّص در واجبات مشروط و موقّت

[۱]- آنچه تاکنون بیان کردیم در مورد تکالیف و واجبات مطلق بود، چون ترک تعلّم و تفحّص در واجبات مطلق، باعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می‌شد، در نتیجه، عقوبت، صحیح بود امّا در واجبات مشروط و موقّت ۲۱۵] اشکالی در میان هست که:

در واجبات مشروط و موقّت اگر قبل از وقت یا قبل از تحقّق شرط، ترک فحص، منجرّ به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط شود در این صورت شما چگونه و به چه کیفیّت می‌گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است. و یا اگر اصلا ترک فحص و ترک تعلّم منجرّ به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط نشود در این صورت چگونه

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۴۶

می‌توانید بگوئید عبد مستحقّ عقوبت است ۲۱۶].

مثال: عبدی احتمال می‌دهد که مولا تکلیفی را به‌صورت «اکرم زیدا إن جاءك»- واجب مشروط- بیان کرده باشد لکن بدنبال تحقیق و تفحّص نرفت تا متوجّه وظیفه خود شود و بعد از آنکه مجیء زید- شرط- محقّق شد، او بطور کلّی از تکلیف مولا غافل بود و اصلا توجّه نداشت که شاید مولا درباره زید تکلیفی داشته باشد لذا اکرام زید در خارج، محقّق نشد و بر اثر ترک تفحّص، واجب مشروط، اتیان نشد در این صورت، طبق کدام مبنا می‌گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است؟ قبل از تحقّق مجیء زید، تکلیفی متوجّه عبد نبود زیرا در واجبات مشروط، قبل از شرط تکلیف، فعلیّت ندارد، پس نمی‌توان گفت او مستحقّ عقاب است و بعد از تحقّق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا به علّت غفلت، نسبت به اکرام زید، متمکّن نبود.

خلاصه: قبل از تحقّق شرط، تکلیفی متوجّه عبد نبود و بعد از تحقّق شرط هم عبد اصلا غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحق عقوبت است؟

و همچنین در واجبات موقّت مانند نمازهای یومیّه، قبل از وقت، عبد، احتمال تکلیف می‌داد و لکن تکلیف موقّت قبل از وقت، فعلیّت ندارد و بعد از وقت هم او نسبت به تکلیف، غافل و غیر متمکّن بود، لذا چگونه می‌گوئید فرد غافل، مستحق عقاب است؟

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۴۷

و لذا التجأ المحقّق الأردبیلی و صاحب المدارك (قدّس سرّهما) إلی الالتزام بوجوب التّفقّه و التّعلّم نفسیّا تهیّئیا، فتکون العقوبة علی ترك التّعلّم نفسه لا علی ما أدّی الیه من المخالفة فلا إشکال حینئذ فی المشروط و الموقت [۱].

و یسهل بذلك الأمر فی غیرهما لو صعب علی أحد، و لم تصدق کفایة

راه حلّ این اشکال چیست؟

[راه حلّ مرحومین، محقّق اردبیلی و صاحب مدارك «قدّس سرهما»]

[۱]- دو راه حل برای اشکال مذکور وجود دارد.

۱- محقّق اردبیلی و صاحب مدارك «قدّس سرّهما» برای حلّ اشکال مذکور فرموده‌اند: نفس «تفقّه و تعلّم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است ۲۱۷]، نه مخالفت با واجب مشروط و موقّت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیّت ندارد و بعد از آن‌هم عبد به علّت غفلت اصلا متمکّن از اتیان عمل نیست بلکه علّت استحقاق عقاب این است که چرا عبد دنبال تفقّه و تعلّم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلّم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می‌فرمایند تعلّم و تفقّه واجب نفسی تهیّئی هست یعنی به‌عنوان تهیّؤ برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلّم و تفحّص تکالیف» موضوعیّت داشته باشد.

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترك تعلّم است زیرا تعلّم زمینه‌ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی و الا اگر بگوئیم تعلّم، وجوب غیری دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می‌شود زیرا مخالفت با واجب غیری باعث استحقاق عقوبت نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۴۸

الانتهاء إلی الاختیار فی استحقاق العقوبة علی ما کان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار [۱].

و لا یخفی أنه لا یکاد ینحلّ هذا الإشکال ۲۱۸] إلا بذاك ۲۱۹]، أو الالتزام بکون المشروط أو الموقّت مطلقا معلّقا، لکنّه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدّماته الوجودیّة[۲۲۰] عقلا بالوجوب قبل الشّرط أو الوقت غیر التّعلّم، فیکون الإیجاب حالیّا، و إن کان الواجب

استقباليّا قد أخذ على نحو لا يكاد يتّصف بالوجوب

[۱]- مصنّف فرموده بودند اگر ترک تعلّم، منجر به مخالفت با تکلیف مولا شود در این صورت، عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقاب است [۲۲۱] زیرا در این صورت، عنوان «مخالفة المولی» محقّق شده است گرچه حین عمل، او غفلة و بدون اختیار با تکلیف مولا- مخالفت نموده امّا بالاخره این مخالفت به یک امر اختیاری- ترک تعلّم و تفحّص- منتهی می‌شود و همین کافی برای صحّت عقوبت است. اکنون می‌فرمایند اگر پذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجّه باشید که طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارک، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقّت بلکه در تمام مخالفت‌هائی که از فرد جاهل، قبل از فحص، سرمی‌زند مربوط به «نفس ترک تعلّم»، و به قوّت خود باقی است.
خلاصه: راه حلّ آن دو نفر، مخصوص واجب مشروط و موقّت نیست بلکه عمومیّت دارد و مشکل را در تمام موارد برای ما سهل می کند.
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۹
شرطه، و لا غير التّعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته [۱].

[راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور]

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی‌شود مگر با راه‌حلّی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه‌حلّی که اکنون خودمان بیان می کنیم که:
در واقع، تمام واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات مطلق معلّق- نه واجبات مطلق منجّز- هستند و می‌دانیم که در واجبات معلّق، وجوب و تکلیف، بالفعل محقّق است لکن واجب و مکلّف به، استقبالی است و در آینده، محقّق می‌شود مانند «حج»، به مجرّدی که انسان، مستطیع می‌شود در همان موقع «وجوب حج» محقّق می‌شود امّا واجب- مناسک حج- استقبالی است و باید در ایّام خاص- ماه ذی‌حجّه- اتیان شود لذا می گوئیم قبل از ایّام حج باید مقدّمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب، فعلی و حالی است.
مصنّف می‌فرمایند چه مانعی دارد که ما دائره واجب معلّق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات معلّق هستند[۲۲۲] مثلا- نماز که یک واجب موقّت است ما آن را به واجب مطلق معلّق برمی‌گردانیم و می گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید، وجوب، فعلیّت دارد ولی واجب- نماز- استقبالی است و باید زوال شمس، محقّق شود تا نماز را اتیان نمائیم.
اشکال: اگر واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات مطلق معلّق هستند و وجوب آنها فعلی و حالی است امّا واجب استقبالی است، پس باید مقدّمات آن را مثلا قبل از زوال شمس، فراهم نمود زیرا مقدّمه، تابع ذی المقدّمه هست و هروقت وجوب ذی المقدّمه محقّق شد باید مقدّماتش را هم فراهم کرد مثلا قبل از ظهر باید
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۰
و اما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشّرط و الوقت، كما هو ظاهر[۲۲۳] الأدلة و فتاوى المشهور[۲۲۴]، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التّعلّم نفسيّا، لتكون العقوبة- لو قيل بها- على تركه لا على ما أدّى إليه من المخالفة، و لا بأس به كما لا يخفى [۱].

تمام مقدّمات نماز را آماده نمود.
جواب: از میان مقدّمات، فقط «تعلّم و تفحّص» قبل از شرط و قبل از وقت، وجوب غیری و مقدّمی دارند امّا سایر مقدّمات وجودیّه

را لازم نیست مکلّف فراهم کند[۲۲۵].

این نوع واجب معلّقی که مصنّف بیان کردند از جهتی شبیه واجب مطلق و از جهتی شبیه واجب مشروط بود.

خلاصه: واجبات مشروط و موقّت مانند واجبات مطلق معلّق، «وجوبشان» «فعلی» است امّا «واجب»، «استقبالی» است و از میان مقدّمات آنها فقط «تعلّم»، وجوب غیری دارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند ممکن است شما راه حلّ ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه، این است که تمام واجبات مشروط و موقّت از حقیقت خود، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقّت «وجوب» بعد از شرط و وقت است امّا شما-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۱

و لا ینافیه ما یظهر من الأخبار من کون وجوب التّعلّم إنّما هو لغیره لا لنفسه، حیث أنّ وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریّا یترشّح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدّمیّا، بل للتهیّؤ لإیجابه، فافهم [۱].

مصنّف- می گوئید قبل از شرط، «وجوب»، «حالی و فعلی» است کمااینکه طبق ظواهر ادلّه و فتاوای مشهور در واجب مشروط و موقّت «وجوب» بعد از شرط و وقت است نه قبل از شرط و وقت.

خلاصه اگر در راه‌حلّی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت، چاره‌ای نداریم که همان راه حلّ محقّق اردبیلی را بپذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم «تعلّم» دارای وجوب نفسی است- نه وجوب غیری- و استحقاق عقوبت نسبت به ترک تعلّم- نه مخالفت با واقع- است. قوله: «لتکون العقوبهٔ لو قیل بها علی ترکه ۲۲۶]».

[۱]- اشکال: اینکه محقّق اردبیلی فرمودند «تعلّم» وجوب نفسی دارد، با ظواهر ادلّه «وجوب تعلّم» منافات دارد زیرا ظواهر آن ادلّه، این است که وجوب تعلّم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت تکالیف دیگر بود در این صورت «وجوب غیری» دارد نه وجوب نفسی.

جواب: «حیث انّ وجوبه ...». اگر تعلّم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف، واجب باشد، لازمه‌اش این نیست که «وجوب غیری ۲۲۷]» داشته باشد،- معنای وجوب غیری و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۲

و أمّا الأحکام، فلا إشکال فی وجوب الإعادهٔ فی صورهٔ المخالفهٔ، بل فی صورهٔ الموافقهٔ أیضا فی العبادهٔ، فیما لا یتأتّی منه قصد القربهٔ و ذلک لعدم الإتیان بالمأمور به [۱].

می کند- بلکه می گوئیم وجوب تعلّم برای تهیّؤ و وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیّئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسا و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیّه مثل صلاهٔ که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «إِنَّ الصَّلاهَٔ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ» و علم هم واجب نفسی باشد و فایده او مهیّا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیّه ...[۲۲۸]].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی ندارد که چیزی وجوب نفسی داشته باشد لکن درعین‌حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[۱]- بحث ما در این جهت بود که اگر کسی- جاهل مقصّر- بدون فحص به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک نمود چه آثار و احکامی برآن مترتّب می‌شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می کردیم امّا حال ببینیم از نظر احکام وضعیّه و صحّت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصالة البراءة تمسّك نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع ۲۲۹]، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیّت سوره در نماز برای فردی مشکوك بود ولی او بدون ۲۳۰]

إيضاح الكفاية ؛ ج۵ ؛ ص۱۵۲

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۵۳

فحص به اصل برائت تمسّك نمود و نماز را بـدون سوره خواند امّا در واقع، سوره جزء نماز بود در این صورت، عمل او باطل است و بایـد اعاده نمایـد بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل برائت، تمسّك نمود و یك عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود امّا نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است.

سؤال: چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند؟

جواب: بر اثر جهل و اینکه شایـد مأمور به و عبادت، چیز دیگر باشد، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و پیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست درعین‌حال، عملش باطل است و باید اعاده کند.

سؤال: چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی، مطابق واقع باشـد امّا مکلّف نتوانـد قصـد قربت نمایـد عمل او باطل و اعاده، لازم است؟

جواب: درصورتی‌که عملش مخالف با واقع باشـد، مأمور به را اتیان ننموده است لـذا بایـد اعاده نمایـد. و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت، وابسته است و کسی که پیکره و اصل مأمور به را بدون قصد قربت آورده، مثل این است که اصلا مأمور به را انجام نداده است ۲۳۱].

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۵۴

مع عدم دليل على الصّحّة و الإجزاء، إلا فى الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات فى موضع الآخر، فورد فى الصّحيح- و قد أفتى به المشهور- صحّة الصّلاة و تماميّتها فى الموضعين مع الجهل مطلقا، و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصّلاة المأمور بها؛ لأنّ ما أتى بها و إن صحّت و تمّت إلا أنّها[۲۳۲] ليست بمأمور بها [۱].

[در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم

[۱]- دلیلی بر صحّت و اجزاء[۲۳۳] عمل ناقص، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند امّا جهلا[۲۳۴] نمازش را تمام خواند[۲۳۵] یعنی حتّی اگر متمکّن از تعلّم بـوده و می‌توانسـته برود و وظیفه خـود را معیّن نمایـد امّـا اقـدام به این کـار ننمـود و تعلّم را ترك کرد در این صورت، عملش صحیح است و اعاده، لازم ندارد[۲۳۶] امّا اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد.

سؤال: دلیل بر صحّت چیست؟

هم روایت صحیحه، دلالت بر صحّت عمل می‌کند و هم مشهور، طبق آن روایت فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۵۵

امّا روایت صحیحه: ... عن زرارة و محمّد بن مسلم قالا: قلنا لابى جعفر «عليه السّلام» رجل صلّى فى السّفر اربعا أ يعيد ام لا؟ قال ان كان قرئت عليه آية التّقصير و فسّرت له فصلّى اربعا اعاد و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا اعادة عليه ۲۳۷].

۲- اگر کسی جهلا[۲۳۸] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن، لازم نیست امّا اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روایت صحیحه برطبق آن وارد شده و همچنین مشهور هم طبق آن فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

امّا روایت صحیحه: «... عن زرارة عن ابی جعفر «علیه السّلام» فی رجل جهر فیما لا ینبغی الاجهار فیه و اخفی فیما لا ینبغی الاخفاء فیه: فقال، أی ذلک فعل متعمّدا فقد نقض صلاته و علیه الاعادة فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته ۲۳۹]».

اشکال: اگر عمل آن‌ها صحیح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می‌گوئید در صورتی که ترک تعلّم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصّر، مستحقّ عقاب هست؟

جواب: علّت استحقاق عقوبت این است که آنچه را او اتیان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روایات، صحیح است و معنای صحّت این است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد.

امّا استحقاق عقوبت به خاطر ترک مأمور به است به عبارت دیگر او نمازی را که

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۶

إن قلت: کیف یحکم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ و کیف یصحّ الحکم باستحقاق العقوبة علی ترک الصّلاة الّتی أمر بها، حتّی فیما إذا تمکّن ممّا أمر بها؟ کما هو ظاهر[۲۴۰] إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقی من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورة أنّه لا تقصیرها هنا یوجب استحقاق العقوبة، و بالجملة کیف یحکم بالصّحّة بدون الأمر؟ و کیف یحکم باستحقاق العقوبة مع التّمکّن من الإعادة؟ لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحّة ما أتی بها [۱].

مأمور به بوده است ترک نموده است ۲۴۱] چون مأمور به او نماز «قصری» بود امّا او «تمام» خوانده است و یا مثلا مأمور به او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتا قرائت نموده است.

[۱]- اشکال: مستشکل در این قسمت از عبارت دو ایراد، نسبت به مطالب گذشته دارد:

۱- گفتید کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتا و یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت کند عملش صحیح است، اشکال ما این است که: به چه ملاکی عمل او صحیح است، نماز او که مأمور به نبوده، نمازی که فاقد «امر» است چگونه درباره آن، حکم به صحّت می‌کنید؟ به‌عبارت دیگر، نماز تمام- غیر قصری- برای کسی که وظیفه‌اش قصر است، اصلا مأمور به نیست.

۲- و همچنین گفتید اگر جهلا در موضع قصر، نماز را تمام خواند درعین‌حال که

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۷

عملش صحیح است ۲۴۲] امّا «استحقاق عقوبت»[۲۴۳] هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که:

در صورتی که او در وسعت وقت، متوجّه شد که وظیفه‌اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکّن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می‌کنید؟

مثال: فردی در موضع قصر، نماز را تمام خواند یا مثلا نماز اخفاتی را جهرا، یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می‌دهید و می‌گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی است.

قوله: «ضرورة أنّه لا تقصیر هاهنا».

در صورت ارتفاع جهل و تمکّن از اتیان- در وسعت وقت- مأمور به، تقصیری متوجّه مکلّف نیست تا باعث صحّت عقاب شود بلکه ترک مأمور به- نماز قصری- مستند به حکم شارع است که می‌گوید همین عمل- نماز تمام- صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد.

قوله: «و بالجملهٔ یحکم بالصّحهٔ بدون الامر».

مصنّف خلاصه اشکال اوّل را بیان می‌کنند.

قوله: «و کیف یحکم باستحقاق العقوبهٔ ...». در این قسمت هم تقریبا خلاصه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۸

قلت: إنّما حکم بالصّحّهٔ لأجل اشتمالها علی مصلحهٔ تامّهٔ لازمهٔ الاستیفاء فی نفسها مهمّهٔ فی حدّ ذاتها، و إن کانت دون مصلحهٔ الجهر و القصر، و إنّما لم یؤمر بها لأجل أنّه أمر بما کانت واجدهٔ لتلک المصلحهٔ علی النّحو الأکمل و الأتمّ [۱].

اشکال دوّم بیان می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می‌کنیم.

۱- امّا جواب از صحّت عمل: به‌حسب کبرای کلّی، صحت عبادت متوقّف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأمور به نبود فاقد وصف صحّت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله، کافی برای صحّت آن است.

سؤال: در محلّ بحث ملاک «امر» چیست؟

جواب: علّت صحّت عمل، این است که نماز تمام ۲۴۴] در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس- همان نمازی که امر ندارد- مشتمل بر مصلحت کامل، تام و لازم الاستیفاء هست گرچه مصلحت آن، با نماز قصر، مساوی نیست.

[اگر صلاهٔ قصر مثلا تشریع نشده بود هرآینه این صلاهٔ تام، واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلا امر شده است به صلاهٔ قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضدّ این است، و امر به هر دو ضد، صحیح نیست لهذا این صلاهٔ تمام امر ندارد و لازم نیست در صحّت صلاهٔ، امر بلکه اشتمال بر مصلحت کافی است در صحّت ...][۲۴۵].

سؤال: اگر نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت تام و لازم الاستیفاء هست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۹

و اما الحکم باستحقاق العقوبهٔ مع التّمکّن من الاعادهٔ فلانها بلا فائدهٔ، إذ مع استیفاء تلک المصلحهٔ لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحهٔ الّتی کانت فی المأمور بها، و لذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلا- مع تمکّنه من التّعلّم- فقد قصّر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت [۱].

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

جواب: نکته‌اش این است که مولا ملاحظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأمور به است دارای مصلحت کامل‌تری هست لذا آن را مأمور به قرار داده است.

سؤال: چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأمور به قرار نداد مگر شما نمی‌گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستیفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل‌تری دارد.

جواب: مولا ملاحظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادّی اینجا تحقّق دارد و جمع بین ضدّین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأمور به شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن

درعین‌حال، نماز قصر واجد ملاک صحّت هست.

[۱]- ۲: امّا اینکه گفتیم در صورت تمکّن از اعاده هم عبد، مستحقّ عقاب است علّتش این است که: دیگر فائده‌ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلّف، مصلحت نماز تام را استیفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استیفای مصلحت نماز قصر- مأمور به- وجود ندارد و لذا می‌گوئیم استحقاق عقاب به قوّت خود باقی است. بنابراین اگر مکلّف، جهلاـ به جای مأمور به- نماز قصر- غیر مأمور به- نماز تمام- را اتیان نمود درحالی‌که می‌توانست تعلّم و تفحّص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجّه شود که وظیفه‌اش نماز قصر- بوده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۰

فانقدح أنّه لا یتمکّن من صلاهٔ القصر صحیحهٔ[۲۴۶] بعد فعل صلاهٔ الاتمام، و لا من الجهر کذلک بعد فعل صلاهٔ الإخفات، و إن کان الوقت باقیا [۱].

إن قلت: علی هذا یکون کلّ منهما[۲۴۷] فی موضع الآخر سببا لتفویت الواجب فعلا[۲۴۸]، و ما هو سبب لتفویت الواجب کذلک حرام، و حرمهٔ العبادهٔ موجبهٔ لفسادها بلا کلام [۲].

---

[۱]- اکنون مصنّف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می‌کنند: از اینکه گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخّص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی‌تواند، نماز قصر را صحیحا اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و ...

[۲]- اشکال: فرض کنید مکلّفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلّم، نمازش را تمام خواند و همان‌طور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به- نماز قصر- شده است به‌نحوی‌که اگر او نماز تمام را قرائت نمی‌کرد و به رساله عملیّه مراجعه می‌کرد وظیفه‌اش را می‌فهمید و نماز را قصرا می‌خواند و مکلّف به را اتیان می‌نمود امّا الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأمور به- نماز قصر- را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۱

قلت: لیس سببا لذلک، غایته أنّه یکون مضادّا له، و قد حقّقنا فی محلّه أنّ الضّدّ و عدم ضدّه متلازمان لیس بینهما توقّف أصلا [۱].

لا یقال: علی هذا فلو صلّی تماما أو صلّی إخفاتا- فی موضع القصر و الجهر

نماز قصر- شده و می‌دانیم که تفویت مأمور به حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأمور به شود اتّصاف به حرمت پیدا می‌کند پس نماز «تمامی» که اوّل خوانده، سبب تفویت مأمور به است و سبب تفویت مأمور به هم متّصف به حرمت است و لذا می‌گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می‌تواند صحیح هم باشد. آیا عبادتی با وصف حرمت می‌تواند اتّصاف به صحّت هم پیدا کند؟ و حرمت و نهی در عبادات، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می‌توان مأمور به را اتیان نمود و در نتیجه با اتیان آن استحقاق عقاب برطرف می‌شود.

[۱]- جواب: در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر: دو شیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد، ملازم با این نیست که عدم احد الضدّین مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد و یا وجود احد الضدّین سبب عدم ضد دیگر باشد در باب «ضدّین» مسئله سببیّت و مسبّبیّت و مقدّمیّت و ذی‌المقدّمیّت مطرح نیست بلکه در باب ضدّین مسئله ملازمه، مطرح است یعنی همیشه وجود احد ضدّین،

ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخّری که لازمه مقدّمیّت و ذی‌المقدّمیّت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت، لازم نیست که ملازم دیگر، همان حکم را داشته باشد و ملازمه، اقتضای مشارکت در حکم را نمی‌کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که: متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلا- نمی‌شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و مع‌ذلک ملازمه هم در میان باشد، امّا مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۲

مع العلم بوجوبهما فی موضعهما- لکانت صلاته صحیحة، و إن عوقب علی مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر [۱].

فإنّه یقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دلیل علی أنّها تکون مشتملة علی المصلحة و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن یکون کذلک فی صورة الجهل و لا بعد أصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء و الجهل به، کما لا یخفی [۲].

---

[۱]- اشکال: قبلا گفتیم کسی که «جهلا» در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است امّا مستحقّ عقوبت ۲۴۹] نسبت به ترک مأمور به هم می‌باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتا بخواند، نمازش صحیح، و مستحقّ عقوبت هم هست و بالعکس- یعنی نماز اخفاتی را جهرا بخواند- مستشکل می‌گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می‌دانید؟ اگر فردی مطّلع بود و می‌دانست که در مسافرت، نمازش قصر است امّا درعین‌حال عالما عامدا نمازش را تمام خواند و یا می‌دانست وظیفه‌اش این است که باید نماز را جهرا بخواند امّا اخفاتا خواند- و بالعکس- در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می‌گوئید نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت کامل است ۲۵۰] بنابراین، فردی هم که عالما در موضع قصر، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به‌علّت مخالفت با «امر» و «مأمور به» استحقاق عقاب هم دارد. خلاصه: همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید.

[۲]- جواب: روایت صحیحه، دلالت بر صحّت عمل فرد جاهل می‌کرد امّا اگر

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۳

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان إمکان کون المأتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو التّرتّب، و قد حقّقنا فی مبحث الضّدّ امتناع الأمر بالضّدّین مطلقا و لو بنحو التّرتّب، بما لا مزید علیه فلا نعید [۱].

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش- نماز تمام در موضع قصر عالما عامدا- مشتمل بر مصلحت هست ما می‌پذیریم و می‌گوئیم عمل او هم صحیح است لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأمور به» برای جاهل، مشتمل بر صددرصد مصلحت باشد امّا همان نماز در مورد فرد عالم هیچ‌گونه مصلحتی نداشته باشد.

خلاصه: ثبوتا مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر- در مورد فرد عالم- مشتمل بر مصلحت و صحیح است امّا اثباتا نیاز به دلیل داریم و همان‌طور که بیان کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱]- مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند[۲۵۱]، عملش صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به صحّت می‌کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحقّ عقوبت هم هست- مصنّف به هر دو اشکال پاسخ دادند- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بعضی از فحول ۲۵۲] از راه ترتّب خواسته‌اند اشکال اوّل- الف- را حال نمایند که: در باب ضدّین،

مانند صلاة و ازاله نجاست از مسجد اگر ازاله نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحقّ عقاب هستیم لکن نماز- مأمور به-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۴

ثم إنّه ذکر لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا یکون موجبا لثبوت حکم شرعی من جهة أخری ثانیهما: أن لا یکون موجبا للضرر علی آخر. و لا یخفی أن أصالة البراءة عقلا و نقلا فی الشّبهة البدویّة بعد الفحص لا محالة تکون جاریة، و عدم استحقاق العقوبة الثّابت بالبراءة العقلیّة و الإباحة أو رفع التّکلیف الثّابت بالبراءة النّقلیّة، لو کان موضوعا لحکم شرعی أو ملازما له فلا محیص عن ترتّبه علیه بعد إحرازه، فإن لم یکن مترتّبا علیه بل علی نفی التّکلیف واقعا، فهی و إن کانت جاریة إلا أن ذاک الحکم لا یترتّب، لعدم ثبوت ما یترتّب علیه بها، و هذا لیس بالاشتراط.

و أمّا اعتبار أن لا یکون موجبا للضّرر، فکلّ مقام تعمّه قاعدة نفی الضّرر و إن لم یکن مجال فیه لأصالة البراءة، کما هو حالها مع سائر القواعد الثّابتة بالأدلّة الاجتهادیّة، إلا أنّه حقیقة لا یبقی لها مورد، بداهة أنّ الدّلیل الاجتهادی یکون بیانا و موجبا للعلم بالتّکلیف و لو ظاهرا [۱].

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتّب» تعبیر می‌کنند. مصنّف در جلد اوّل کتاب کفایة الاصول مفصّلا بحث نمودند و ترتّب را ممتنع و باطل دانستند و ...

بعضی نظیر این مطلب را در محلّ بحث خواسته‌اند پیاده کنند که: در درجه اوّل، امر شارع به نماز «قصر» تعلّق گرفته و با عصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوّم، امر شارع به نماز «تمام» متعلّق است و علّت صحّت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأمور به» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می‌خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأمور به می‌باشد.

[کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت

اشاره

[۱]- بحث ما در شرائط جریان اصول عملیّه و اصل برائت بود، بعضی ۲۵۳] برای

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۵

جریان اصل برائت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده‌اند:

[شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید]

اشاره

۱- شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید- نه اثبات تکلیف- بنابراین اگر در موردی اصل برائت، نفی تکلیف نماید امّا لازمه جریان آن، اثبات تکلیف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل برائت نمی‌تواند جاری شود و در این مورد مثالهائی هم بیان شده، از جمله:

علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف «الف یا ب» متنجّس شده است و می‌دانیم که اجتناب از متنجّس، واجب است در این صورت اگر به یک ظرف معیّن- الف- اشاره نمائیم و اصل برائت، نسبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لا یجب

الاجتناب عن هذا الاناء[۲۵۴]، اصل برائت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می‌کند، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل برائت، جاری نمی‌شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت به ظرف دیگر، ثابت شود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف، نجس و واجب الاجتناب است لذا چون اصل برائت نمی‌تواند اثبات تکلیف نماید می‌گوئیم اصلا جریان پیدا نمی‌کند.

تذکّر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شرط دوّم بپردازیم لکن فعلا جواب مصنّف نسبت به شرط اوّلی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می‌کنیم و سپس شرط دوّم و جواب مصنّف نسبت به آن را توضیح می‌دهیم.

[جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرّهما»]

امّا جواب مصنّف- ردّ کلام فاضل تونی (ره)-: «لا یخفی انّ اصالهٔ البراءهٔ عقلا ...» می‌دانیم که برائت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می‌شود و بحث ما در مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۶

جریان اصل برائت و شرائط آن در شبهات بدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای ردّ کلام ایشان باید بررسی کنیم که چگونه جریان اصل برائت می‌تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریبا سه صورت برای آن تصور می‌شود.

۱- گاهی برائت عقلی ۲۵۵] یا برائت شرعی ۲۵۶] موضوع برای یک حکم شرعی واقع می‌شود یعنی جریان اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگر را ثابت می‌کند به‌عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می‌شود و یا رفع تکلیف ظاهری به‌وسیله اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می‌شود.

مثال: الف- در مورد جریان برائت عقلی- مثلا فردی چون علاقه شدید، نسبت به شرب تتن دارد، نذر کرده است که اگر در برابر شرب تتن، استحقاق عقوبتی در کار نباشد، صدر درهم صدقه می‌دهم، یعنی وجوب تصدّق، مترتّب بر عدم استحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدّق است.

ب- در مورد جریان برائت شرعی- شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تتن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تتن و لو ظاهرا مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می‌دهم- یعنی حلّیّت شرب تتن، موضوع برای وجوب تصدّق است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۷

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می‌کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تتن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان برائت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعا مانعی در میان نیست و اصلا برائت، کاری به «نذر» شما ندارد و ما با جریان اصل برائت، حکم می‌کنیم عقابی در شرب تتن وجود ندارد و همچنین شرب تتن به‌حسب ظاهر، حلال و حرمتی ندارد و در نتیجه وقتی اصل برائت، جاری شد، موضوع وجود تصدّق هم ثابت می‌شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل برائت اثبات تکلیف ننمود بلکه جریان برائت، موضوع وجوب تصدّق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می‌گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی برائت شرعی ۲۵۷] با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری ۲۵۸] با یک حکم شرعی دیگر ملازم است.

مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرامی‌رسد تردید می‌کنیم که آیا دین حالی- نه مؤجّل- داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه ۲۵۹] در این فرض که شک در داشتن دین حالّ داریم، اصل برائت، جاری می‌نمائیم و می‌گوئیم ذمّه ما نسبت به دین حالّ، مشغول نیست وقتی دین حالّ و معجّل نداشتیم مکلّف به نماز هستیم.

همان‌طور که ملاحظه کردید در فرض دوّم هم مانعی برای جریان اصل برائت وجود نداشت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۸

خلاصه: به فاضل تونی (ره) می‌گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می‌دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی‌بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می‌شد، آن حکم دیگر، مترتّب می‌گشت.

قوله «فانّ لم یکن ...».

۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی ۲۶۰] مترتّب است به‌عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل برائت نمی‌تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.

مثال: ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تتن به‌حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می‌دهم یعنی وجوب تصدّق را بر حلّیّت واقعی شرب تتن مترتّب می‌کند در این صورت، اصل برائت، جاری می‌شود و اباحه ظاهری شرب تتن را ثابت می‌کند لکن تصدّق، واجب نمی‌شود زیرا موضوع تصدّق، اباحه واقعی شرب تتن بود امّا اصل برائت، اباحه ظاهری شرب تتن را ثابت کرد و می‌دانیم که اصول عملیّه و برائت، حکم ظاهری درست می‌کنند نه حکم واقعی و حلّیّت واقعی.

بنابراین، در فرض سوّم، اصلا موضوع وجوب تصدّق، محقّق نشد باتوجّه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده‌اند وجود ندارد بلکه در دو صورت- فرض اوّل و دوّم- با جریان اصل برائت، آن حکم دیگر لا محاله مترتّب می‌شد امّا در صورت سوّم نه.

سؤال: چرا اصل برائت در انائین مشتبهین که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۹

جاری نمی‌شود.

جواب: وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتّب بر این است که ظرف دیگر، واقعا نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهرا نجس نباشد به‌علاوه احد الإناءین خصوصیّتی ندارد که نسبت به آن، اصل برائت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل برائت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسّک به برائت کنید و می‌دانیم که اجراء برائت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. قوله: «ثانیهما ان لا یکون موجبا للضّرر علی آخر».

[شرط دوم: جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]

اشاره

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالهٔ البراءهٔ، ذکر کرده، این است که:

جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله‌ای هم در این مورد بیان کرده‌اند از جمله:

اگر کسی پرنده‌ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل برائت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل برائت، مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می‌گوئیم اصل برائت جریان پیدا نمی‌کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم برائت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان برائت، باعث اضرار به صاحب حیوان می‌شود لذا می‌گوئیم برائت جاری نمی‌شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالهٔ البراءهٔ این است که مستلزم ضرر به فرد

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۷۰

دیگری نباشد. اکنون مصنّف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می‌کنند.

[پاسخ مصنّف، به مرحوم فاضل تونی «قدّس سرّهما»]

قوله: «و امّا اعتبار ان لا یکون موجبا للضّرر ...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، برائت، جاری نمی‌شود، امّا از شما نمی‌پذیریم که شرط جریان برائت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لا ضرر» یکی از قواعد فقهیّه است و به‌وسیله ادلّه اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادلّه اجتهادی در برابر اصول عملیّه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و برائت، باقی نمی‌گذارد و ادلّه اجتهادی و قاعده لا ضرر بر اصول عملیّه تقدّم دارند.

برائت عقلی می‌گوید عقاب بلابیان، قبیح است و مفاد برائت شرعی این است که «رفع ما لا- یعلمون» امّا وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر برائت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لا بیان» و «ما لا یعلمون» کنار می‌رود و باید به‌دلیل اجتهادی و قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسّک نمود.

مثال: اگر روایت صحیحه‌ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می‌گوئید برائت جاری می‌شود؟

قاعده لا ضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر برائت، واقع شد، اصلا نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

خلاصه: قبول داریم که اگر قاعده «لا ضرر» به‌حسب ظاهر با اصل برائت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدّم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می‌کنیم این است که قاعده لا ضرر چه خصوصیّتی دارد که می‌گوئید نباید جریان اصل برائت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادلّه اجتهادی و تمام قواعدی که با ادلّه اجتهادی ثابت شده‌اند بر اصالة البراءة تقدّم دارند.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۷۱

فإن کان المراد من الاشتراط ذلک، فلا بدّ من اشتراط أن لا یکون علی خلافها دلیل اجتهادی، لا خصوص قاعدة الضّرر، فتدبّر، و الحمد للّه علی کلّ حال [۱].

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الکلام إلی بیان قاعدة الضّرار و الضّرر علی نحو الاقتصار، و توضیح مدرکها و شرح مفادها، و إیضاح نسبتها مع الأدلّة المثبتة للأحکام الثّابتة للموضوعات بعناوینها الأوّلیّة أو الثّانویة، و إن کانت اجنبیّة عن مقاصد الرّسالة، إجابة لالتماس بعض الاحبّة، فأقول و به أستعین [۲].

---

[۱]- اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعده لا- ضرر، مجالی برای جریان اصل برائت نیست ما به ایشان پاسخ می‌دهیم که:

قاعده لا- ضرر خصوصیّتی ندارد بلکه با وجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده‌اند موردی برای جریان برائت، باقی نمی‌ماند امّا اگر مقصود ایشان، چیز دیگری باشد نمی‌پذیریم.

[۲]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف می‌فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعده لا ضرر بحث کنیم، لذا مقداری درباره این قاعده فقهی صحبت می‌کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محلّ بحث آن در فقه است ایشان اکنون در سه جهت بحث می‌کنند:

۱- بیان مدرک و سند قاعده لا ضرر.

۲- توضیح و شرح مفاد قاعده لا ضرر.

۳- بیان نسبت قاعده لا ضرر، با ادلّه‌ای که احکام را روی عناوین اوّلیّه ۲۶۱] یا روی عناوین ثانویّه ۲۶۲] ثابت می‌کنند.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۷۳

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۷۵

إنّه قـد اسـتدلّ عليها بأخبار كثيرة: منها: موثّقة زرارة[۲۶۳]، عن أبى جعفر عليه السّلام: (إنّ سـمرة[۲۶۴] بن جنـدب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البسـتان، و كان سـمرة يمرّ إلى نخلته و لا يسـتأذن، فكلّمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى، سـمرة، فجاء الأنصارى إلى النّبىّ صـلّى اللّه عليه و آله فشـكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول اللّه [اليه و أخبره بقول الأنصـارى و مـا شـكاه، فقال: إذا أردت الـدّخول فاسـتأذن، فأبى، فلمّا أبى فساومه حتّى بلغ من الثّمن ما شاء اللّه، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عـذق فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضـرر و لا ضرار) [۱].

قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- در مورد قاعده «لا ضرر» روايات فراوان با اختلاف تعابير از ائمّه «عليهم

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۷۶

و فى روايـة الحـذّاء عن أبى جعفر عليه السّلام مثـل ذلك، إلا أنّه فيها بعـد الإباء (ما أراك يا سـمرة إلا مضارّا، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الرّوايات الواردة فى قصّة سمرة و غيرها. و هى كثيرة [۱].

السّلام» وارد شـده است مصـنّف، ابتداء، موثّقه زراره را ذكر كرده‌اند، كه مربوط به قضـيّه معروفى است كه بين سـمرة بن جندب و يكى از انصار پيغمبر اكرم «صلّى اللّه عليه و آله» رخ داده است و نياز به ترجمه روايت نيست امّا اجمالا:

وقتى سـمره حاضـر نشـد از مزاحمت و لجاجت خود دست بردارد و هنگام ورود به باغ [۲۶۵] از مرد انصـارى، اذن بگيرد و با اطّلاع وارد باغ شود، و يا اينكه آن درخت را به رسول اللّه «ص» بفروشد تا اينكه ديگر مزاحم مرد انصارى نشود، رسول اللّه «ص» برحسب نقل اين روايت فرمودند «لا ضرر و لا ضرار».

[۱]- روايت ديگرى را كه مصـنّف به آن اشاره مى‌كننـد عبارت است از: «... عن ابى عبيـدة الحذّاء قال: قال ابو جعفر «عليه السّلام»: كان لسمرة بن جندب نخلة فى حائط بنى فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شى‌ء من اهل الرّجل يكرهه الرّجل قال:

فذهب الرّجل الى رسول اللّه «صلّى اللّه عليه و آله» فشكاه فقال: يا رسول اللّه انّ سمرة يدخل علىّ بغير اذنى فلو ارسلت اليه فامرته أن يستأذن حتّى تأخذ اهلى حذرها منه، فارسل اليه رسول اللّه «صلّى اللّه عليه و آله» فدعاه فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك و يقول: يـدخل بغير اذنى فترى من اهله مـا يكره ذلـك، يا سـمرة اسـتأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول اللّه «صـلّى اللّه عليه و آله» يسـرّك ان يكون لك عذق فى الجنّة بنخلتك؟ قال

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۷۷

و قـد ادّعى تواترها، مع اختلافها لفظا و موردا، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى القطع بصـدور بعضـها، و الانصاف أنه ليس فى دعوى التّواتر كـذلك جزاف، و هـذا مع اسـتناد المشـهور إليهـا موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضـعفها، مع أنّ بعضـها موثّقـة، فلا

مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى [۱].

لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة الّا مضارّا اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه ۲۶۶].

روایت مذکور هم مربوط به داستان سمرة بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت، خودداری نکرد، رسول اللّه «ص» فرمودند: «ما أراك يا سمرة الّا مضارّا اذهب يا فلان فاقلعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز.

روایت دیگر، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیّه سمره نمی‌باشد:

قال: و قال «عليه السّلام»: لا ضرر و لا ضرار في الاسلام، فالاسلام يزيد المسلم خيرا و لا يزيده شرّا[۲۶۷].

خلاصه: در مورد قاعده لا ضرر روایات فراوانی وارد شده است.

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

اشاره

[۱]- قبل از بررسی سند قاعده مذکور، اقسام تواتر را توضیح می‌دهیم:

[اقسام تواتر]

۱- تواتر لفظی:

عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۷۸

نحوی نقل کنند که عادهٔ تبانی بر کذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی:

الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلا صدها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «عليه السّلام».

۳- تواتر اجمالی:

نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخّص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن حجّیّت ندارد.

امّا سند قاعده لا ضرر:

چون اخبار مربوطه با الفاظ و عبارات مختلف وارد شـده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن‌ها مربوط به قضـیّه «سـمره» نیست و مواردش ۲۶۸] مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می‌گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالا می‌دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شـده است. مصـنّف می‌فرمایند ادّعای تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه اسـتناد مشـهور هم به آنها باعث جبران ضـعف سـند و حصول اطمینـان می‌شود بـا تمـام این مسائل بعضـی از آن اخبار «موثّقه» هستماننـد موثّقه زراره که قبلا نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۷۹

و أمّا دلالتها، فالظّاهر أنّ الضّرر هو ما یقابل النّفع، من النّقص فی النّفس أو الطّرف أو العرض أو المال، تقابل العدم و الملکة [۱].

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- مصـنّف، ابتداء درباره مفردات قاعده لا ضرر، بحث می‌کنند که مثلا معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لا ضرر و لا ضرار» را توضیح می‌دهند.

معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل ۲۶۹] عدم و ملکه است مانند اعمی و بصـیر، همان‌طور که مرحوم مظفّر بیان کردند اعمی به چیزی- انسـان یـا حیوان- اطلاـق می‌شود که شـأنیّت برای بینـائی داشـته باشـد مثلاـ به فردی که از قوّه بینائی محروم است، می‌توان اعمی گفت امّـا نمی‌توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شـأنیّت برای بینـائی نـدارد. بین ضـرر و نفع هم تقابل عـدم و ملکه هست.

در موردی عنوان «ضـرر» را اطلاق می‌کنیم که در آنجا شأنیّت برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقّق است نه «عدم الضّرر» مانند ضرر و نقصی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۰

کما أنّ الأظهر أن یکون الضّـرار بمعنی الضّـرر جیء به تأکیـدا، کما یشـهد به إطلاق المضارّ علی سـمرة، و حکی عن النّهایـة لا فعل الاثنین، و إن کان هو الأصل فی باب المفاعلة، و لا الجزاء علی الضّرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، و بالجملة لم یثبت له معنی آخر غیر الضّرر [۱].

که بر مـال، آبرو و یا اعضای بـدن وارد می‌شود. در تمام آنها عنوان «ضـرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضـرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی، گاهی ضرر آبروئی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقّق پیدا می‌کند.

خلاصه: کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است.

معنای «ضرار»

[۱]- می‌دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولا در مواردی استعمال می‌شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمروا، امّا مصنّف می‌فرمایند در ما نحن فیه شواهدی داریم که «ضرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنینی و اینک به ذکر آن شواهد می‌پردازیم:

۱- در داستان مرد انصاری، «ضرر» فقط از ناحیه سمره بود امّا مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی‌کرد، درعین‌حال، طبق روایت ابو عبیده حذّاء، رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله» به سمره فرمودند: «ما أراک یا سمرة الّا مضارّا» و می‌دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است امّا در این روایت در مورد فعل بین الاثنینی استعمال نشده است.

۲- مصنّف می‌فرمایند از کتاب نهایه ابن اثیر، حکایت شده که «ضرر و ضرار» معنای واحدی دارند و بی‌مناسبت نیست که ما هم شاهدی برای مدّعای مصنّف

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۱

کما أنّ الظّاهر أن یکون (لا) لنفی الحقیقة، کما هو الأصل فی هذا التّرکیب حقیقة أو ادعاء، کنایة عن نفی الآثار، کما هو الظّاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) و (یا أشباه الرّجال و لا رجال) فإنّ قضیّة البلاغة فی الکلام هو إرادة نفی الحقیقة ادعاء، لا نفی الحکم أو الصّفة، کما لا یخفی.

و نفی الحقیقة ادّعاء بلحاظ الحکم أو الصّفة غیر نفی أحدهما ابتداء مجازا فی التّقدیر أو فی الکلمة، کما لا یخفی علی من له معرفة بالبلاغة.

بیاوریم.

۳- «... لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها ...»[۲۷۰].

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیر دادن نوزادان، بیان می‌کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودکان را ندارند و نباید به بهانه‌های مختلف از شیر دادن به کودکان خودداری نمایند[۲۷۱].

شاهد: کلمه لا «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرا» و «عاقبت اللصّ» شاهدی برای مدّعای مصنّف است.

طبق شواهد مذکور می‌گوئیم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است.

اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس‌العملی است که در برابر «ضرر» انجام می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۲

و قد انقدح بذلک بعد إرادة نفی الحکم الضّرری، أو الضّرر الغیر المتدارک أو إرادة النّهی من النّفی جدّا، ضرورة بشاعة استعمال الضّرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغیر المتدارک منه، و مثله لو أرید ذاک بنحو التّقیید، فإنّه و إن لم یکن ببعید، إلا أنّه بلا دلالة علیه غیر سدید، و إرادة النّهی من النّفی و إن کان لیس بعزیز، إلا أنّه لم یعهد من مثل هذا التّرکیب، و عدم إمکان إرادة نفی الحقیقة حقیقة لا یکاد یکون قرینة علی إرادة واحد منها، بعد إمکان حمله علی نفیها ادّعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله [۱].

مثال: ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می‌کند، امّا آن عکس‌العملی که شخص دوّم از خود، نشان می‌دهد، «ضرار» نام دارد.

جواب: این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلا مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجرّد و به‌معنای «ضرر» است.

جواب: این احتمال با جمله «انّک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است.

بررسی هیئت ترکیبیّه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

[۱]- در تفسیر و تبیین هیئت مذکور، اختلافات فراوانی هست که مصنّف تقریبا چهار نظر را بیان می‌کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافیه است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لای» نافیه ذکر می‌کنیم و یک قول هم بعنوان «لای» ناهیه.

۱- به‌نظر مصنّف، «لا» نافیه است. مثلا زمانی که هیچ‌کس در خانه نباشد می‌گوئیم «لا رجل فی الدّار» و نفی حقیقت رجل می‌نمائیم و می‌دانیم که نفی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۳

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادّعائی [۲۷۲].

نفی حقیقی: گاهی «لای» نافیه حقیقةً از مدخول خود نفی حقیقت می‌کند مانند مثال مذکور.

نفی ادّعائی: گاهی همچون متکلّم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی‌بیند از آن چیز، نفی حقیقت می‌کند لکن نفی حقیقت، ادّعائی است نه حقیقةً، مانند کلام حضرت علی «علیه السّلام»: یا اشباه الرّجال و «لا رجال» حلوم الاطفال و عقول ربّات الحجال لوددت انّی لم ارکم [۲۷۳] ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیّت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرامی‌خوانند و آنها از جهاد، سر بازمی‌زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و ... در آنها دیده نمی‌شود، چنین خطابی برای توبیخ، متوجّه آنها می‌شود و یا مانند این مثال: «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد[۲۷۴]»، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادّعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیهات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادّعاء است نه حقیقت، و مجوّزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلا اگر حضرت علی «علیه السّلام» به جای آن جمله، چنین می‌فرمودند: [یا اشباه الرّجال «لیس فیکم صفة الرّجال» یا «لیس فیکم آثار الرّجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توبیخی هم نسبت به آنها ننموده بود. و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۴

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد- حقیقةً یا ادّعاء کنایةً-

در قاعده «لا ضرر» هم نفی حقیقت «ضرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء[۲۷۵] نفی حقیقت شده و مقتضای بلاغت کلام هم همین است. یعنی چون احکام ضرری تحقّق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است.

اشکال: به‌حسب ادلّه احکام اوّلیّه، احکام ضرری داریم و مثلا اطلاق ادلّه وضوء، شامل وضوی ضرری می‌شود.

جواب: قاعده «لا ضرر» ادّعاء، نه حقیقةً نفی ضرر می‌کند به‌عبارت دیگر نفی حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت ۲۷۶] قاعده مذکور، مستلزم کذب است.

خلاصه نظر مصنّف: قاعده «لا ضرر» مستقیما نفی حکم نمی‌کند بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌نماید.

۲- بعضی از بزرگان ۲۷۷] به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده‌اند و قائل به مجاز در کلمه شده‌اند[۲۷۸] یعنی «ضرر» در غیر

موضوع له خود، استعمال شده، مقصود از «ضرر» «حکم ضرری» است و هر حکمی که مستلزم و منشأ ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است ۲۷۹] مثلا-اگر لزوم بیع، مستلزم ضرر باشد، خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۵

نمی‌تواند معامله را فسخ نماید، چون مستلزم ضرر است پس «طبیعت حکم ضرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شده است. مصنّف می‌فرمایند بعید است که مقصود از «ضرر»، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحت دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکار ببریم امّا فقط یکی از اسباب- حکم- آن را اراده کنیم. و می‌دانیم یکی از اسباب ضرر، حکمی است که به‌حسب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود.

خلاصه نظر دوّم: قاعده «لا ضرر» نفی حکم می‌کند، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

۳- بعضی هم «لا» را نافیه گرفته و به تقدیر[۲۸۰]- مجاز در تقدیر- قائل شده‌اند- صفتی در تقدیر گرفته‌اند-

«لا ضرر» یعنی: طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلا فرض کنید کسی در معامله‌ای مغبون شده، آن ضرر به‌وسیله خیار غبن، تدارک و جبران شده است و قاعده لا ضرر می‌گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است.

مصنّف می‌فرمایند این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوئیم «لا ضرر و لا ضرار» مطلق است و آن را مقیّد به «غیر متدارک» می‌کنیم، یعنی ضرر غیر متدارک در اسلام منفی است همان‌طور که در «اعتق الرّقبهٔ» و «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» مسئله تقیید را مطرح می‌کنیم.

جواب: این حرف، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لا ضرر» را به نحو مذکور

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۶

مقیّد نمائیم به‌خلاف مثال عتق رقبه که دلیل بر تقیید داریم و ...

۴- نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت اصفهانی چنین فرموده‌اند[۲۸۱].

مصنّف، نظر اخیر را هم نمی‌پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای» ناهیه بر سر اسم درآید.

قوله: «و عدم امکان نفی الحقیقهٔ حقیقهٔ ...».

خلاصه: اینکه نمی‌توان در «لا ضرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود قرینه‌ای بر معانی مجازی شما نمی‌شود بلکه می‌گوئیم «لا»، نفی حقیقت می‌کند منتها ادّعاء[۲۸۲] و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:

۱- مقتضای بلاغت کلام، که مفصّلا توضیح دادیم. ۲- غالبا و به‌حسب استعمال، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادّعا به‌کارمی‌رود- کنایهٔ نه مجازا-

خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر»

۱- معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.

۲- «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.

۳- «لا»، نافیه است.

۴- قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۷

ثمّ الحکم الّذی أرید نفیه بنفی الضّرر هو الحکم الثّابت للأفعال بعناوینها، أو المتوهّم ۲۸۳] ثبوته لها کذلک فی حال الضّرر لا الثّابت

له بعنوانه، لوضوح أنّه العلّة للنّفى، و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبته و يقتضيه [۱].

---

[۱]- بعد از بررسی مفاد قاعده لا ضرر، متذكّر چند امر مهم می‌شویم:

مقدّمه: حديث رفع، آثارى را كه بر عناوين اوّليّه، مترتّب است برمى‌دارد نه، آثارى كه بر عناوين ثانويّه- مانند خطاء و نسيان- مترتّب است مثلا- حديث رفع مى‌گويد «رفع الخطاء» و از طرف ديگر، آيه شريفه مى‌فرمايد: «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...»[۲۸۴] يعنى در مورد قتل خطائى يک بنده آزاد شود باتوجّه به اينكه حديث رفع، آثار مترتّب بر عناوين اوّليّه را برمى‌دارد، مى‌گوئيم حديث رفع نمى‌تواند اثر مترتّب بر خطاء- تحرير رقبه- را رفع نمايد زيرا از ابتداء اين اثر بر عنوان ثانوى مترتّب بوده است.

نظير اين مطلب را در مورد قاعده «لا ضرر» مى‌گوئيم كه ۲۸۵] قاعده مذكور، احكامى كه روى نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفى نمى‌كند بلكه احكام ضررى كه روى عناوين اوّليّه افعال، بار شده، نفى مى‌نمايد مثلا موضوع بعضى از احكام، «ضررى» است مانند حج، خمس و زكات كه به‌حسب ظاهر، داراى ضرر

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۸۸

و من هنا[۲۸۶] لا يلاحظ النّسبة بين أدلّة نفيه و أدلّة الأحكام، و تقدّم أدلّته على أدلّتها- مع أنّها عموم من وجه- حيث أنّه يوفّق بينهما عرفا، بأنّ الثّابت للعناوين الأوّليّة اقتضائى، يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضّرر بأدلّته، كما هو الحال فى التّوفيق بين سائر الأدلّة المثبتة أو النّافية لحكم الأفعال بعناوينها الثّانويّة، و الأدلّة المتكفّلة لحكمها بعناوينها الأوّليّة [۱].

مالى يا جانى هستند در اين موارد نمى‌توانيم به قاعده لا ضرر، تمسّک نمائيم و بگوئيم «ضرر» در اسلام نفى شده است زيرا اصل حكم شارع، روى عنوان «ضررى» بار شده است.

سؤال: چرا «لا ضرر» احكامى را كه روى نفس عنوان «ضرر» بار شده، نفى نمى‌كند؟

جواب: شارع مقدّس، ضرر را علّت نفى قرار داده است، امّا علّت كدام نفى؟

واضح است كه علّت نفى احكام ديگر است نه علّت نفى حكم خودش، هيچ‌گاه موضوع، مانع حكم خود نمى‌شود بلكه موضوع، حكم مربوط به خودش را اثبات مى‌نمايد.

نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احكام اوّليّه

[۱]- ادلّه احكام ثانويّه- قاعده لا- ضرر- نسبت به ادلّه اوّليّه، تقدم دارند و با اينكه به‌حسب ظاهر، بين آنها تعارض و عموم و خصوص من وجه است امّا درعين‌حال، ادلّه ثانويّه بر ادلّه اوّليّه، مقدّم هستند.

قبلا متذكّر مى‌شويم كه ادلّه ثانويّه بر دو قسم هستند: ۱- بعضى از آنها مانند ادلّه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۸۹

نفى ضرر و حرج، نفى حكم مى‌كنند ۲- بعضى از ادلّه ثانويّه اثبات حكم مى‌نمايند مانند ادلّه وجوب وفاء به شرط، وفاء به نذر و غيره. و اينک با ذكر دو مثال آن را توضيح مى‌دهيم.

الف- دليل «لا ضرر» را مثلا با دليل ايجاب وضوء مقايسه مى‌كنيم- دليل ايجاب وضوء مى‌گويد حتّى در مورد ضرر، وضوء، واجب است و دليل لا ضرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفى مى‌كند بين اين دو به‌حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بين آنها عموم و خصوص من وجه است، يک مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارند، مادّه اجتماع، عبارتست از وضوى ضررى و دو مادّه افتراق عبارتند

از: الف:

وضوی غیر ضرری ب: غیر وضوی ضرری مانند غسل ضرری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی‌گوئیم در مادّه اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضای جمع عرفی این است که مادّه اجتماع- وضوی ضرری- را به اختیار قاعده لا ضرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضرری واجب نیست یعنی ادلّه لا ضرر بر ادلّه اوّلیّه مقدّم هستند.

سؤال: با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می‌گوید مطلقا وضوء واجب است.

جواب: احکامی که روی عناوین اوّلیّه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی‌شود و ادلّه نفی ضرر در برابر آن، یک مانع بسیار قوی هست و نمی‌گذارد مطابق دلیل اوّلی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیّت پیدا کند.

ب- مثال دیگر در مورد ادلّه ثانویه‌ای که اثبات حکم می‌نمایند: دلیل وجوب وفای به‌شرط از ادلّه ثانویّه است مثلا «المؤمنون عند شروطهم» می‌گوید، اگر چیزی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۰

نعم ربما یعکس الأمر فیما أحرز بوجه معتبر أنّ الحکم فی المورد لیس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلیّة التّامّة [۱].

در معامله، شرط شد باید به آن وفاء نمود و می‌دانیم که خیاطت لباس به‌حسب دلیل اوّلی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معامله‌ای مورد اشتراط، واقع شد مثلا- بایع به مشتری گفت این کتاب را می‌فروشم مشروط بر اینکه لباس مرا بدوزی در این صورت ما دو دلیل داریم: دلیل اوّلی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز است خواه مورد اشتراط واقع بشود یا نشود و دلیل ثانوی، و «المؤمنون عند شروطهم» هم دارای عموم یا اطلاق است و می‌گوید هر شرطی واجب الوفاء هست خواه خیاطت لباس باشد یا چیز دیگر و بین آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارند. امّا مادّه اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسی که مورد اشتراط واقع شود[۲۸۷] و دو مادّه افتراق آنها عبارت است از: الف- مادّه افتراق دلیل خیاطت، آن موردی است که خیاطت مورد اشتراط واقع نشود ب- مادّه افتراق دلیل وجوب وفاء به‌شرط آن موردی است که چیزی غیر از خیاطت، شرط شود. در این مورد هم مانند فرض قبل مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی تقدّم دارد و باید خیاطت ثوب انجام شود.

[۱]- مصنّف فرمودند ادلّه ثانویه بر ادلّه اوّلیّه تقدّم دارند اکنون می‌فرمایند که همیشه این‌چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادلّه اوّلیّه بر ادلّه ثانویّه و بر قاعده لا ضرر تقدّم پیدا می‌کنند.

سؤال: در چه مواردی ادلّه اوّلی بر ادلّه ثانوی تقدّم دارند؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۱

و بالجملة الحکم الثّابت بعنوان أوّلی: تارة یکون بنحو الفعلیّة مطلقا، أو بالإضافة إلی عارض دون عارض، بدلالة لا یجوز الإغماض عنها بسبب دلیل حکم العارض المخالف له، فیقدّم دلیل ذاک العنوان علی دلیله.

و أخری یکون علی نحو لو کانت هناک دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حیث کان اجتماعهما قرینة علی أنّه بمجرّد المقتضی، و أنّ العارض مانع فعلی [۱].

جواب: در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اوّلی علّت تامّه فعلیّت است و آن حکم به نحوی جعل شده است که جنبه اقتضائی ندارد بلکه علّت تامّه فعلیّت هست در این موارد، ادلّه اوّلیّه بر ادلّه ثانویّه، تقدّم دارند، مثلا می‌دانیم حرمت قتل

مؤمن، حکمی است که به‌عنوان اوّلی علّت تامّه فعلیّت است و با عنوان ثانوی و تحقّق ضرر، نفی نمی‌شود.

[۱]- اکنون مصنّف، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلّی بیان می‌کنند و مشخّص می‌نمایند که در چه مواردی ادلّه احکام ثانویّه بر ادلّه احکام اوّلیّه تقدّم دارد و در چه مواردی ادلّه احکام اوّلیّه بر ادلّه احکام ثانویّه مقدّم است. ۱- در دو مورد ادلّه اوّلیّه، نسبت به ادلّه ثانویّه مقدّم است.

الف- گاهی حکمی به‌عنوان اوّلی ثابت شده و فعلیّت تامّه دارد و هیچ‌یک از عوارض و عناوین ثانوی، اعم از ضرر و غیره نمی‌تواند آن حکم اوّلی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اوّلی بر دلیل ثانوی تقدّم دارد.

مثال: انقاذ نبی یا ولی واجب است و اگر این انقاذ، مستلزم ضرر مالی یا حتّی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لا ضرر نمی‌تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اوّلی تقدّم دارد و باید انقاذ نبی یا وصی انجام شود.

ب- گاهی حکمی به‌عنوان اوّلی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۲

هذا لو لم نقل بحکومة دلیله ۲۸۸] علی دلیله ۲۸۹]، لعدم ثبوت نظره إلی مدلوله، کما قیل [۱].

فعلیّت تامّه دارد[۲۹۰] و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیّت تامّه ندارد[۲۹۱].

مثال: اگر کسی فاقد آب است لکن تمکّن مالی دارد و کسی هم حاضر است مقداری آب به او بفروشد در این صورت گرچه خرید آب، مستلزم ضرر مالی است امّا درعین‌حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اوّلی نسبت به دلیل ثانوی مقدّم است امّا اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت ادلّه ثانوی بر ادلّه اوّلی تقدّم دارد.

سؤال: از کجا متوجّه می‌شویم که تکلیف، فعلیّت تامّه و مطلقه دارد؟

جواب: باید دلیل حکم اوّلی را ملاحظه کرد گاهی دلالتش آن‌قدر، قوی ۲۹۲] هست که نمی‌توان از آن اغماض نمود یعنی به نحوی است که اصلا دلیل ثانوی- عارض- نمی‌تواند در برابر آن، مقاومت کند لذا می‌گوئیم دلیل اوّلی بر دلیل ثانوی تقدّم دارد.

۲- گاهی هم دلیل حکم اوّلی به نحوی است که اگر یک دلیل حکم ثانوی در برابر آن قرار گیرد، باید از دلیل اوّلی صرف‌نظر کرد و اجتماع این دو دلیل، قرینه عرفی است که آن حکم اوّلی جنبه اقتضائی دارد و با عروض هر مانعی اعمّ از ضرر، حرج و اضطرار، رفع می‌شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.

[۱]- گفتیم علّت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی به مقتضای جمع عرفی است امّا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۳

ثمّ انقدح بذلک حال توارد دلیلی العارضین، کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا، فیعامل معهما معاملة المتعارضین لو لم یکن من باب تزاحم المقتضیین، و إلا فیقدّم ما کان مقتضیه أقوی و إن کان دلیل الآخر أرجح و أولی [۱].

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می‌دانند و می‌دانیم که در صورتی حکومت، محقّق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد[۲۹۳].

مصنّف، این وجه را نمی‌پذیرند و می‌گویند نظارت و شارحیّت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اوّلی، ثابت نیست مثلا چگونه می‌توانیم، بگوئیم «لا ضرر» شارح و مفسّر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدّم دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی در مواردی که قبلا ذکر کردیم ثابت است امّا ملاک تقدّم، یا «جمع عرفی»[۲۹۴] است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی است- طبق نظر شیخ اعظم-

توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادلّه احکام ثانویّه

[۱]- سؤال: اگر دلیل «لا ضرر[۲۹۵]»، بـا بعضـی از ادلّه احکام ثانویّه به‌حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلا گاهی تصـرّف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضـرار به همسایه است و «لا ضـرر» آن را نفی می‌کنـد و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می‌شویم و قاعده

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۴

«لا حرج» می‌گوید «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۲۹۶] در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی ۲۹۷] مقدّم است؟

جواب: اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلین متعارضین در مورد آنها اجراء می‌شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هرکدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر باشد مقدّم داشته می‌شود.

فرق تزاحم و تعارض: در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

مثال: فرض کنیـد یک دلیل می‌گویـد نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه حرام است و فرضا حکم هم منحصـر به وجـوب و حرمت است، در این مـورد، واضـح است که یکی از این دو دلیـل، دارای ملاـک هست و نمی‌شود هر دو، واجـد ملاـک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیّت، رجحان دارد- از جهت سند یا دلالت و غیره-

امّا در متزاحمین، ملاـک حکم در هر دو وجود دارد ماننـد وجـوب انقـاذ دو غریـق که هرکـدام مصـلحت ملزمه دارنـد، در مـورد متزاحمین کـاری به دلیل آن نـداریم که کـدامیک از نظر سـند یا دلالت و امثال آنها قوی‌تر است بلکه بایـد ببینیم ملاک و مقتضـی کـدامیک قوی‌تر است و مصـلحت کـدامیک بیشتر است هرکدام که ملاک و مقتضـی قوی‌تر داشت، طبق آن، عمل می‌کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مخیّر هستیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۵

و لاـ یبعـد أن الغالب فی توارد العارضـین أن یکون من ذاک الباب، بثبوت المقتضـی فیهما مع تواردهما، لا من باب التّعارض، لعـدم ثبوته إلا فی أحدهما کما لا یخفی؛ هذا حال تعارض الضّرر مع عنوان أولی أو ثانوی آخر [۱].

و أمّا لو تعارض ۲۹۸] مع ضـرر آخر، فمجمل القول فیه أنّ الدّوران إن کان بین ضـرری شخص واحد أو اثنین، فلا مسرح إلا لاختیار أقلّهما لو کان، و إلا فهو مختار [۲].

خلاصه: اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت، چنانچه از قبیل متعارضـین بودند، به هرکدام که دلالتشان قوی‌تر بود عمل می‌کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هرکدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر بود، عمل می‌نمائیم.

[۱]- سؤال: بالاخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین؟

جواب: بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هسـتند یعنی ملاک و مقتضـی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این‌چنین نیست که اگر دو دلیـل ثانوی در برابر یکـدیگر قرار گرفتنـد، احـدهما فاقـد مقتضـی باشـد منتها اگر تشـخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی‌تر است آن را مقدّم می‌داریم و الّا مخیر هستیم.

خلاصه: توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضـین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست امّا در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند.

تاکنون نسبت قاعده «لا ضرر» را با ادلّه اولیّه و ثانویّه بیان کردیم.

تعارض ضررین

[۲]- اگر مصادیق قاعده «لا ضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۶

و أمّا لو کان بین ضرر نفسه و ضرر غیره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضّرر، و لو کان ضرر الآخر أکثر، فإنّ نفیه یکون للمنّهٔ علی الأمّهٔ، و لا منّهٔ علی تحمّل

مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی امر، دائر بین دو ضرر، برای شخص واحد است، که این صورت دارای دو فرض است:

الف- امر، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلا- ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم.

ب: امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری- زید- وارد شود مثلا ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم.

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر، مساوی است ما در انتخاب یکی از آن دو مخیّر هستیم و اگر مسئله اقلّ و اکثر مطرح است، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم.

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر، برای دو فرد مختلف است- مکره از دائره ضرر، خارج است- مثلا ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر، و یا یکی از گوسفندان عمرو را، در این صورت هم اگر آن دو ضرر، مساوی است، ما مخیّر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم. علّت اختیار اقلّ الضّررین در صورت اوّل و دوّم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر، اکراهی تحقّق ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۷

الضّرر، لدفعه عن الآخر و إن کان أکثر. نعم لو کان الضّرر متوجّها إلیه، لیس له دفعه عن نفسه بإیراده علی الآخر، اللّهم إلا أن یقال: إنّ نفی الضّرر و إن کان للمنّهٔ، إلا أنّه بلحاظ نوع الأمّهٔ، و اختیار الأقلّ بلحاظ النّوع منّهٔ، فتأمّل ۲۹۹] [۱].

---

[۱]- ۳: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجّه «من» بشود یا متوجّه «زید».

صورت سوّم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداء ضرر، متوجّه خود انسان می‌شود لکن می‌توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوّزی وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصا اگر ضرر متوجّه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی‌توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دائر بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می‌باشیم یعنی ضرر مستقیما و از ابتداء، متوجّه هر دو شده است.

مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودم به او بدهم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهم یعنی ضرر، مستقیما متوجّه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می‌فرمایند اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمّل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعده لا ضرر در مقام امتنان- برای امّت- وارد شده و اگر بناء باشد من متحمّل ضرر شوم تا ضرر

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۹۸
دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد منّت و امتنان هست «اللهمّ الا ان یقال ...»
قاعده «لا ضرر» در مقام منّت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده امتنانیّه، نوع مردم در نظر گرفته شده‌اند- نه شخص و خصوص افراد-
بنا بر اینکه «لا ضرر» امتنان بر نوع امّت باشد، باید اقلّ و اکثر را ملاحظه نمود اگر ضرر متوجّه من کمتر است، باید آن را متحمّل شوم و الا نه.
إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۹۹
فی الاستصحاب
إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۱
فصل فی الاستصحاب ۳۰۰]: و فی حجّيّته إثباتا و نفيا أقوال للأصحاب. و لا يخفى أن عباراتهم فی تعريفه و إن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد، و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذی حكم شكّ فی بقائه: إمّا من جهة بناء العقلاء على ذلك فی أحكامهم العرفية مطلقا[۳۰۱]، أو فی الجملة[۳۰۲] تعبّدا، أو للظّنّ به النّاشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا. و إمّا من جهة دلالة النّصّ أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتی الإشارة إلى ذلك مفصّلا [۱].

استصحاب

«اقوال در استصحاب»

[۱]- چهارمین اصل از اصول عملیّه‌ای که مرحوم آقای آخوند درباره آن، بحث
إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۲
می‌کنند استصحاب است.
در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب، اقوال متعدّی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر کرده‌اند[۳۰۳].

تعریف استصحاب

مصنّف می‌فرمایند گرچه عبارات علماء و اصولیّین در تعریف استصحاب، مختلف است امّا تمام آنها به یک مفهوم اشاره می‌کنند و آن عبارت است از: «هو الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».
بنابراین تعریف هرگاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می‌نمائیم. مثلا هرگاه حکمی- طهارت- در زمان سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می‌کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء
إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۳
موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.
مثال: در موضوعات خارجیّه- مثلا می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعا خمر بوده است- واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی است- لکن فعلا- شک داریم که آیا عنوان خمریّت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، حکم به بقاء

آن موضوع- خمریّت- نموده و احکـام خمر را برآن مـایع مترتّب نمـائیم بنابراین در استصـحاب بایـد یا حکم شـرعی را استصـحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

[بیان اجمالی ادلّه حجیّت استصحاب

اشاره

دلیل حجّیّت استصحاب چیست؟ به‌عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟
در ادلّه اعتبـار استصـحاب، اختلاـف هست. مصـنّف فعلا به آن‌ها اشاره می‌کننـد ولی بعـدا درباره آنها به تفصـیل، بحث می‌کننـد و اینک آن ادلّه را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبّدی عقلاء:

عقلاـء در احکـام عرفی و در مسائـل روزمرّه خود اگر نسـبت به مطلبی یقین داشـتند و بعـد شـک در بقـاء آن کننـد بنـاء بر بقاء آن می‌گذارنـد، البتّه نه از باب اینکه ظنّ به بقاء برایشان پیـدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبّـدی دارنـد که دائر مدار وجود و عدم ظنّ نیست- ظنّ به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم-

۲- ظنّ:

بنای عقلائی تعبّـدی «بر بقاء» نـداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقّن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقّق می‌شود.
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۰۴
و لا یخفی أنّ هذا المعنی هو القابل لأن یقع فیه النّزاع و الخلاف فی نفیه و إثباته مطلقا أو فی الجملة، و فی وجه ثبوته، علی أقوال. ضرورة أنّه لو کـان الاستصـحاب هو نفس بنـاء العقلاـء علی البقاء أو الظّنّ به النّاشـئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فیه الأقوال، و لما کان النّفی و الإثبـات واردین علی مورد واحـد بـل موردین، و تعریفه بمـا ینطبق علی بعضـها، و إن کان ربما یوهم أن لا یکون هو الحکم بالبقاء بل ذاک الوجه، إلا أنّه حیث لم یکن بحدّ[۳۰۴] و لا برسم بل من قبیح شرح الاسم، کما هو الحال فی التّعریفات

کسـانی که استصـحاب را از راه ظنّ به بقـاء حجّت می‌داننـد معتقدنـد که استصـحاب، اصـل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است.
سؤال: شکّ در بقاء با ظنّ به بقاء چگونه جمع می‌شوند؟
جواب: بـا قطع‌نظر از یقین به ثبوت قبلی شـک در بقـاء داریم و بـاتوجّه به یقین به ثبوت، ظنّ به بقـاء داریم مثلا ابتـداء نمی‌دانیم که لباسمان طاهر است یا نه امّا وقتی توجّه می‌کنیم به اینکه اوّل صبح لباس ما قطعا طاهر بوده، باتوجّه به یقین به ثبوت قبلی، فعلا ظنّ به بقاء طهارت برای ما پیدا می‌شود.

۳- نصوص:

عدّه‌ای هم از طریق نصوص و روایات، قائل به اعتبار استصحاب شده‌اند.

۴- اجماع:

بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع، تمسّک نموده‌اند و واضح است که ادّعای اجماع در مسأله‌ای که مثلا یازده قول در آن وجود دارد، صحیح نیست البتّه بعدا درباره هریک از ادلّه بحث خواهیم کرد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۵

غالبا، لم يكن له دلالـة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، و لذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطّرد أو العكس، فإنّه لم يكن به إذا لم يكن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقدح أنّ ذكر تعريفات القوم له، و ما ذكر فيها من الإشكال، بلا حاصل و طول بلا طائل [۱].

---

[۱]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیّت استصحاب، بیان کرده‌اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی‌گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از: «الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شكّ فى بقائه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده گانه‌ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع، جاری می‌شود به‌عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب، ذکر کردیم، مرکز تجمّع تمام اقوال است یعنی بعضی می‌گویند استصحاب مطلقا حجّت است و عدّه‌ای معتقدند استصحاب اصلا حجّیّت ندارد و جمعی تفصیل می‌دهند، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می‌کنند و یا اینکه تفصیل می‌دهند به‌عبارت دیگر می‌گویند «الحكم ببقاء حكم او موضوع ...» مطلقا حجّیّت دارد یا ندارد و یا در مسئله، تفصیل می‌دهند.

سؤال: چرا مصنّف، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند.

جواب: چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده‌اند مثلا بعضی گفته‌اند استصحاب عبارت است از: «بناء العقلاء على البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته‌اند ماهیّت استصحاب، ظنّ به بقاء هست- نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد-

مصنّف می‌فرمایند اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور، تعریف کرده‌اند واقعا درصدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده‌اند، لازمه‌اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه‌ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۶

مورد، تجمّع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء على البقاء» می‌داند امّا فرد دوّمی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی‌پذیرد امّا روایات باب و اخبار «لا تنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا فرد دوّم از کسانی است که استصحاب را حجّت می‌داند یا نه به‌عبارت دیگر آیا او از نافین است یا از مثبتین؟ شما نمی‌توانید بگوئید او استصحاب را حجّت می‌داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء على البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی‌توانید، بگوئید او استصحاب را حجّت نمی‌داند زیرا او اخبار باب را معتبر می‌داند بنابراین وقتی مسأله‌ای را برای بحث، مطرح می‌کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصّل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسئله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حلّ این مشکل چیست؟ ما می‌بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء على البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در

تعریف و بیـان حقیقت استصـحاب، ظنّ به بقـاء را مطرح کردهانـد و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بریک مورد تجمّع نمی‌کننـد و تقابلی با یکـدیگر ندارنـد و این توهّم ایجاد می‌شود که استصـحاب، «حکم به بقاء» نباشـد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و ...».

جواب: اگر تعاریف مـذکور، جنبه حـدّی و رسـمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیّت و عرض خاص باشد، اشـکال مذکور وارد است امّا می‌دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده‌اند بلکه چون دلیل حجّیّت استصحاب و راه حکم به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۰۷

ثمّ لا یخفی أنّ البحث فی حجّیّته مسألهٔ أصولیّهٔ، حیث یبحث فیها لتمهید قاعدهٔ تقع فی طریق استنباط الأحکام الفرعیّهٔ، و لیس مفادها حکم العمـل بلاـ واسـطهٔ، و إن کان ینتهی إلیه، کیف؟ و ربما لا یکون مجری الاستصـحاب إلا حکما أصولیّا کالحجّیّـهٔ مثلا، هـذا لو کان الاستصحاب عبارهٔ عمّا ذکرنا.

و امـا لو کـان عبارهٔ عن بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته، أو الظّنّ به النّاشـئ من ملاحظـهٔ ثبوته، فلا إشـکال فی کونه مسألـهٔ أصولیّهٔ [۱].

بقاء را مثلا بنای عقلاء می‌دانسته‌اند[۳۰۵]، این بنای عقلاء را در تعریف استصـحاب آورده‌اند و الا الا استصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شـرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کننـد «سـعدانه» چیست در جواب گوئیم «سـعدانه» به معنی جـدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنّف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

خلاـصه: تعریف استصـحاب عبـارت است از: «الحکم ببقـاء حکم او موضوع ذی حکم شـکّ فی بقـائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمّع می‌کننـد و آن را نفی یا اثبات می‌کننـد و بیش از این در این زمینه، بحث نمی‌کنیم زیرا فائـده‌ای برآن مترتّب نیسـت [۳۰۶].

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیّه است؟

[۱]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می‌کنیم که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۰۸

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شـرعی کلّی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدّمه، برای اسـتنباط حکـم کلّی الهی واقع شـود و در سلسله علـل حکـم الهی قرار گیرد به بیـان دیگر وقـتی برای استنباط حکم الهی قضیّه‌ای تشـکیل می‌دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیّه، واقع می‌شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیّه، حکم کلّی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشـکوک البقاء هست لذا یک صـغرا و کبرا تشـکیل می‌دهیـم و می‌گـوئیم، وجـوب نمـاز جمعـه مشـکوک البقـاء است و هر حکمی که مشـکوک البقـاء باشـد محکـوم به بقـاء هست- استصحاب- نتیجه می‌گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همـان‌طور که ملاـحظه کردیـد استصـحاب به‌عنوان کـبرای قضـیّه مـذکور، واقع شـد و در نـتیجه حکم الهی را اسـتنباط نمودیم لـذا می‌گوئیم استصـحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقیما حکم عمل مکلّف را بیان نمی‌کننـد بلکه منتهی به حکم فعل مکلّف می‌شونـد و نتیجه قیاس مـذکور، حکم فعل مکلّف را بیان می‌کرد امّا قواعد فقهیّه به صورت ضابطه، مستقیما حکم فعل مکلّف را بیان می‌کنند مثلا قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و

بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلّف را معیّن می‌کنند به‌عنوان مثال قاعده تجاوز[۳۰۷] می‌گوید اگر شک در چیزی نمودید- بعد از آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۹

که حین عمل متذکّر بودید- بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقّق پیدا کرده است.

قوله: «کیف و ربّما لا یکون ...».

اکنون مصنّف، شاهدی اقامه می‌کنند که استصحاب، مسأله اصولی است نه قاعده فقهیّه و آن شاهد این است که:

گاهی استصحاب در یک مسأله اصولی جریان پیدا می‌کند و از این طریق، حجّیّت آن مسأله اصولی برای ما روشن می‌شود، چنانچه چیزی قبلاـ حجّیّت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجّیّت آن، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم حجّیّت آن را استصحاب نمائیم، به‌عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از میّت است برای حجّیّت رأی و نظر او به استصحاب، تمسّک کند و بگوید رأی او هنوز حجّیّت دارد.

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیّه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم امّا اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته» یا «الظّنّ بالبقاء النّاشئ من ملاحظة ثبوته ...» باشد در این صورت، دیگر کسی توهّم نمی‌کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیّه باشد زیرا در این صورت، بحث می‌کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجّیّت دارد یا نه و بحث از «حجّیّت» یک بحث اصولی است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۰

و کیف کان، فقد ظهر ممّا ذکرنا فی تعریفه اعتبار أمرین[۳۰۸] فی مورده: القطع بثبوت شیء، و الشّکّ فی بقائه، و لا یکاد یکون الشّکّ فی البقاء إلا مع اتّحاد القضیّة المشکوکة و المتیقّنة بحسب الموضوع و المحمول [۱].

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه

[۱]- گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

سؤال: در چه مواردی می‌توان «حکم به بقاء» نمود به‌عبارت دیگر چه خصوصیّتی در حکم به بقاء، دخالت دارد؟

جواب: دو خصوصیّت در حکم به بقاء معتبر است.

۱- یقین به ثبوت و حدوث: اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم، عنوان حکم به بقاء، محقّق نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش، معلوم نیست چگونه انسان می‌تواند در مورد آن، «حکم به بقاء» نماید.

۲- شکّ در بقاء: در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هریک از این دو، با حکم به بقاء، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است امّا کسی که نفیا یا اثباتا واقع را می‌داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب، «حکم به بقاء» نماید.

البتّه واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیّه و «نسبت»، تعلّق، پیدا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۱

و هذا ممّا لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیّة فی الجملة[۳۰۹] و أمّا الأحکام الشّرعیّة سواء کان مدرکها العقل أم النّقل، فیشکل حصوله فیها، لأنّه لا یکاد یشکّ فی بقاء الحکم إلا من جهة الشّکّ فی بقاء موضوعه، بسبب تغیّر بعض ما هو علیه ممّا احتمل دخله فیه حدوثا أو بقاء، و إلا لا یتخلّف الحکم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنی المستحیل فی حقّه تعالی، و لذا کان النّسخ بحسب

الحقیقه دفعا لا رفعا [۱].

کننـد و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به‌صورت قضـیّه نیست، نمی‌توانند تعلّق بگیرند، مثلا شـما نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زیـد» دارم و همچنین نمی‌توانیـد بگوئیـد من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضـیّه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیّه به موضوع- زید- و طرف دیگرش به محمول- موجود- ارتباط دارد.

خلاصه: در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیّه متیقّنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملا متّحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشـد مثلا- اگر من یقین به قیام زیـد و شک در قیام عمرو داشـته باشم، در این صورت، شک در بقاء صـدق نمی‌کنـد، خلاصه اینکه در استصـحاب، وحدت قضـیّه متیقّنه و مشـکوکه، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شکّ در بقاء داشته باشیم.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[۱]- اتّحاد قضیّتین در استصحاب موضوع خارجی ۳۱۰] محلّ تردید نیست مثلا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۲

دیروز یقین به قضـیّه «زیـد قائم» داشتیم، و امروز در قیام زید، شک داریم، هم قضـیّه متیقّنه، «زید قائم» است و هم قضـیّه مشـکوکه، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیّه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتّحاد دو قضـیّه در استصـحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان، هنگام صـبح به تنجّس لباسـش یقین داشـته باشد، و عصر شـک در بقـاء نجـاست آن پیـدا کنـد در این صورت می‌توان نجـاست لبـاس را استصـحاب نمود و گفت اوّل صـبح، لباس من یقینا متنجّس بود و الآن شـک در بقاء تنجّس دارم و نجاست لباس را استصـحاب می‌کنم و می‌دانیم که نجاست لباس، یک حکم جزئی است نه کلّی، و اتّحاد دو قضـیّه کاملا مشـخّص بود یعنی قضـیّه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هـم به لحاظ ثبوت، متیقّن بود و هم به لحاظ بقاء، مشکوک بود.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلّی

اشکال: وحدت قضیّتین در احکام کلّیّه ۳۱۱]، مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: اگر قضیّه مشکوکه، همان قضیّه متیقّنه است، و اگر اختلافی بین آنها نیست، پس چرا شما در بقاء حکم شک می‌کنید؟

مثال: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۳

در بقـاء وجوب نمـاز جمعه شـک می‌کنیـد، اگر هیـچ فرقی بین نمـاز جمعه مشـکوک الوجوب بـا نماز جمعه متیقّن الوجوب وجود نـدارد، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه، شک می‌کنیـد و منشأ شکّ شـما چیست؟ لابد موضوع قضـیّه، عوض شده است که شـما در بقـاء حکم، شـک می‌کنیـد و الا اگر نماز جمعه در عصـر غیبت، همان نماز جمعه در عصـر حضور است، نبایـد در بقاء حکم شـک کنید[۳۱۲] لـذا می‌گوئیم قضـیّه مشـکوکه با قضـیّه متیقّنه اختلاف پیدا کرده است، قضـیّه متیقّنه چنین است «صـلاهٔ الجمعهٔ فی عصـر الحضور واجبـهٔ» و قضـیّه مشکوکه، عبارت است از «صـلاهٔ الجمعهٔ فی عصـر الغیبهٔ هل تکون واجبهٔ ام لا» لذا مستشـکل می‌گوید در

احکام کلّی نمی‌توان استصحاب نمود.

به‌عبارت دیگر در احکام کلّی اگر قضیّه مشکوک‌که با قضیّه متیقّنه، تغییر نکرده است پس نباید شک در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیّه مشکوک‌که و متیقّنه معتبر است و در مواردی استصحاب، جاری می‌شود که مغایرتی بین دو قضیّه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.

آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می‌دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می‌کنیم؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۴

خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصوّر است؟ ما این همه در احکام کلّی، استصحاب، جاری می‌کنیم که اصلا مسأله نسخ، مطرح نیست.

مستشکل می‌گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست- بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصوّر نیست زیرا حکم از موضوع، تخلّف نمی‌کند و موضوع، شبیه علّت است که از معلول، جدا نمی‌شود- پس لابد تخلّف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن‌هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است [۳۱۳] مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الابد جعل نموده بود و معتقد بود که دائما دارای مصلحت است امّا بعدا حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۵

و یندفع هذا الإشکال، بأنّ الاتّحاد فی القضیتین بحسبهما، و إن کان ممّا لا محیص عنه فی جریانه، إلا أنّه لما کان الاتّحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحقّقه و فی صدق الحکم ببقاء ما شکّ فی بقائه، و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیّات الّتی یقطع معها بثبوت الحکم له، مما یعدّ بالنّظر العرفی من حالاته- و إن کان واقعا من قیوده و مقوّماته- کان جریان الاستصحاب فی الأحکام الشّرعیّهٔ الثّابتهٔ لموضوعاتها عند الشّکّ فیها- لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فیها، مما عدّ من حالاتها لا من مقوّماتها، بمکان من الإمکان [۱].

امّا بعدا واقعیّت مسئله برای او ظاهر شد لذا حکم- وجوب- از موضوع خود مرتفع شد.

البتّه واضح است که چون بداء به‌معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیّین می‌گویند حقیقت نسخ، عبارت است از «دفع الحکم» نه «رفع الحکم»، یعنی حکم الهی از اوّل محدود به حدّی بوده که ما نمی‌دانستیم، نه اینکه حکم الهی از اوّل دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است.

حال که بداء به نحو مذکور در مورد خداوند، محال شد، می‌گوئیم علّت شک در بقاء حکم، این است که موضوع، تغیّر و تبدّلی پیدا کرده و با تبدّل موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیّه متیقّنه و مشکوک‌که معتبر است.

[۱]- جواب: باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیّه مشکوک‌که با قضیّه متیقّنه، متّحد یا مختلف است.

اگر عقل، حاکم به اتّحاد یا عدم اتّحاد قضیّتین باشد حق با مستشکل است و در نتیجه، استصحاب در احکام کلّی جاری نمی‌شود زیرا عقل، بین دو قضیّه، اتّحاد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۶

نمی‌بیند امّا حاکم و قاضی نسبت به اتّحاد دو قضیّه، عقل نیست و با دقّت عقلی، اتّحاد یا عدم اتّحاد قضیّتین را بررسی نمی‌کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضیّه، تغیّر و تبدّل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضیّه متّحد است یا نه مخصوصا که مهم‌ترین دلیل حجّیّت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیّات را جزء ارکان و مقوّمات موضوع نمی‌داند- گرچه با تبدّل آنها برایش شک و یقین تولید می‌شود- البتّه همان‌طور که گفتیم اگر بخواهیم دقّت عقلی، اعمال نمائیم بعضی از خصوصیّات، اجزاء و قیود، جزء مقوّمات موضوع به شمار می‌رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می‌شود در مثال قبل، متیقّن ما وجوب نماز جمعه در عصر حضور بود و قضیّه مشکوک ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان‌طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قید «فی عصر الحضور» و «فی عصر الغیبة» را جزء مقوّمات موضوع، محسوب نمی‌کند به‌عبارت دیگر اگر در زمان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیا نماز جمعه، واجب است یا نه قضیّه‌ای که او ترتیب می‌دهد چگونه است آیا می‌گوید «صلاة الجمعة المقیّدة بعصر الحضور واجبة» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیّه، بیان می‌کند و می‌گوید همان‌طور که مضاف و مضاف الیه- صلاة الجمعة- در قضیّه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکنیّت دارد، یا اینکه می‌گوید آنچه که در این قضیّه، رکنیّت دارد، عبارت است از «صلاة الجمعة» و محمول آن «واجبة» می‌باشد و قید- فی عصر الحضور- از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیّه «صلاة الجمعة واجبة» متیقّن بوده است.

مسلّما عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوّم به شما جواب می‌دهد و می‌گوید

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۷

ضرورة[۳۱۴] صحّة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبّدا، أو لكونه مظنونا و لو نوعا، أو دعوى دلالة النّص أو قيام الإجماع عليه قطعا، بلا تفاوت فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. امّا الأوّل فواضح [۱].

قید «فی عصر الحضور» مدخلیّت در موضوع ندارد و مسأله حضور و غیبت از حالاتی است که دخالت در شک و یقین دارد و از خصوصیّاتی نیست که در موضوع و قضیّه متیقّنه، دخالت داشته باشد و الا اگر عرف بگوید آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازمه‌اش این است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنیم.

مثال: دیروز لباس من نجس بود و امروز شک در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا، باشد عنوان و قید «دیروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتیجه‌اش این می‌شود که قضیّه متیقّنه و مشکوک متّحد نباشند زیرا نجاست دیروز با نجاست امروز با دقّت عقلی دو عنوان است و در نتیجه، قضیّتین، متّحد نیستند و نمی‌توان استصحاب نجاست نمود.

[۱]- اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلّی، بین قضیّه مشکوک و متیقّنه اتّحاد نیست، جواب دادیم که حاکم و قاضی، نسبت به اتّحاد قضیّه مشکوک با قضیّه متیقّنه، عرف است و او باید بگوید که دو قضیّه، متّحد هستند یا مختلف، و در تشخیص موضوع، دقّت عقلی، اعمال نمی‌شود- بلکه ملاک، تحقّق اتّحاد عرفی است-

اکنون، مصنّف، دلیل کفایت عرفی را بیان می‌کنند و می‌گویند این مطلب،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۸

ضروری و بدیهی است ۳۱۵] که اتّحاد عرفی کافی است و همین‌قدر که عرف بگوید بین دو قضیّه، اتّحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می‌شود و می‌توان در احکام کلّی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجّیّت استصحاب- حکم به بقاء- بنای تعبّدی عقلاء یا حصول مظنّه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلا- اگر دلیل حجّیّت استصحاب، روایات و نصوص باشد- البتّه مهم‌ترین دلیل حجّیّت استصحاب، روایات هست- عرف، بین قضیّه مشکوک و متیقّنه تغایری نمی‌بینند بلکه می‌گوید با تبدّل بعضی از حالات، موضوع قضیّه، تغییری نمی‌کند و

می‌توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، اتّحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحّت جریان استصحاب این است که «شکّ در بقاء» محقّق باشد و واضح است که وقتی موضوع ۳۱۶] قضیّه مشکوک که با قضیّه متیقّنه عرفا یکی باشد، «شک در بقاء» تحقّق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست- با تحقّق سایر شرائط- و همچنین است اگر دلیل حجّیّت استصحاب، اجماع یا بنای تعبّدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «امّا الاوّل فواضح»، اگر حکم کلّی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که اتّحاد دو قضیّه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم- تشخیص وحدت موضوع قضیّه مشکوک که با قضیّه متیقّنه به دست

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۲۱۹

و اما الثّانی، فلأن الحکم الشّرعی المستکشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه، ممّا لا یری مقوّما له، کان مشکوک البقاء عرفا، لاحتمال عدم دخله فیه واقعا، و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعا [۱].

عرف است و ...-

[۱]- اگر مدرک حکمی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، «عقل» باشد یعنی از طریق عقل، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم، در این صورت هم وقتی در بقاء آن حکم، شک نمائیم، می‌توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم ۳۱۷].

مثال:[۳۱۸]- عقل می‌گوید خوردن مایع سمّی و مضر، دارای مفسده و قبیح هست ما از حکم عقل- قبح و مفسده- کشف می‌کنیم که خوردن آن، حرام است حال اگر در آن مایع سمّی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضا مقداری آب با آن مخلوط شد و در نتیجه برای ما شک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع، مضر است یا نه ۳۱۹] و آیا با تغییرات مذکور، اضرار آن مایع، باقی است یا نه، در این صورت، عقل حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل، متغیّر شده است البتّه در موضوع حکم عقل اهمال و اجمال راه ندارد، عقل در موضوع مشخّص به حسن یا قبح، حکم می‌کند به عنوان مثال قبلا او گفته بود که شرب مایع سمّی مضر، مفسده دارد امّا اکنون موضوع حکم، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا ضعیف لذا عقل در این زمینه، حکمی ندارد امّا درعین‌حال، همان حکم شرعی را که از طریق حکم عقل، کشف کرده بودیم، می‌توانیم استصحاب نمائیم زیرا ما

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۲۲۰

إن قلت: کیف هذا؟ مع الملازمهٔ بین الحکمین [۱].

قلت: ذلک لأنّ الملازمهٔ إنّما تکون فی مقام الإثبات و الاستکشاف لا فی مقام الثّبوت، فعدم استقلال العقل إلا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی غیر تلک الحال [۲].

ملاک و میزان حکم شرع- حرمت- را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می‌کند و می‌گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفا مقوّم موضوع نبوده ۳۲۰] و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغییرات، واقعا در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می‌توانیم به استصحاب، تمسّک نمائیم.

[۱]- اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می‌کنید درحالی‌که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می‌گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیّات موضوع، دیگر حکمی ندارد امّا همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می‌توان استصحاب نمود.

[۲]- آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علّت آن را توضیح می‌دهیم که:
ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم امّا ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به‌عبارت دیگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۲۱

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم امّیا معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به‌نحوی که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان‌طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، امّا عقل هیچ‌گونه حکمی در آن موارد ندارد مثلا شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند امّا عقل در این زمینه هیچ‌گونه حکمی ندارد البتّه اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشّرع فی غیر تلک الحال ۳۲۱]».

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه‌اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیرا بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمّی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، امّا اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه- حالت ثانوی- حکمی ندارم امّا لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۲۲

و ذلک لاحتمال أن یکون ما هو ملاک حکم الشّرع من المصلحهٔ أو المفسدهٔ التی هی ملاک حکم العقل، کان علی حاله فی کلتا الحالتین، و إن لم یدرکه إلا فی إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلک الحالهٔ فیه، أو احتمال أن یکون معه ملاک آخر بلا دخل لها فیه أصلا، و إن کان لها دخل فیما اطّلع علیه من الملاک [۱].

به‌عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می‌گفت شرب آن مایع، قبیح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است امّا اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می‌گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی ندارم، اینجا ما می‌گوئیم لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع هم در زمان لاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می‌گوید من حکم را ابقاء می‌کنم.

[۱]- چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لاحتمال ان یکون ما هو ملاک ...».

احتمال می‌دهیم که همان ملاک حکم شرعی- مصلحت یا مفسده ۳۲۲]- که در زمان سابق بوده است، همان ملاک در زمان لاحق هم باشد یعنی ملاک حکم شرع در هر دو حالت، موجود هست- خواه آن مایع، تغییری بکند یا اینکه به همان حال اوّلی باقی باشد-

سؤال: اگر احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت- زمان سابق و لاحق- یکی باشد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۲۳

و بالجملة: حكم الشّرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا، لا ما هو مناط حكمه فعلا، و موضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرّق إليه الإهمال و الإجمال، مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنا، و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فربّ خصوصيّة لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعا، مع احتمال بقاء ملاكه واقعا. و معه يحتمل بقاء حكم الشّرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما، فافهم و تأمّل جيّدا [۱].

جواب: عقل به تمام مصالح و مفاسد احاطه و آگاهی ندارد و لذا می‌گوید من در زمان لاحق، حکمی ندارم امّا نمی‌گوید واقعا حکمی هم در میان نیست.

سؤال: چرا احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد.

جواب: الف- ممکن است آن حالت سابقه- با وصف حالت سابقه- در ملاک حکم، دخالت نداشته است.

ب- یا اینکه ممکن است اصلا برای حکم شرعی دو ملاک وجود داشته است.

۱- در زمان و حالت سابق یک ملاک برای حکم موجود بوده که مقیّد به همان حالت سابق بوده است.

۲- علاوه برآن ملاک، یک ملاک دیگری هم برای حکم تحقّق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاک ۳۲۳] و در نتیجه با وجود شک در بقاء حکم، می‌توانیم به استصحاب تمسّک نمائیم- در جریان استصحاب، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم-

[۱]- اکنون مصنّف با بیان دیگری جواب از اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را بیان می‌کنند و می‌گویند مانعی از جریان استصحاب حکم شرعی مستکشف ۳۲۴]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۵ ؛ ص۲۲۳

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۲۴

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می‌توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی ۳۲۵] عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف- حکم واقعی- شأنی- به‌عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلّیّات می‌رود مثلا- عقل می‌گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب- حکم واقعی فعلی- این حکم در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دوحکم مذکور چیست؟ ملاک حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد امّا ملاک حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همان‌طور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقّق می‌شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید امّا زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می‌کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست امّا در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، امّا موضوع آن

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۲۵

را تشخیص نداده باشد.

در بعضی از موارد، خصوصیّتی در حکم فعلی عقلی، دخالت دارد و عقل می گوید با وجود آن حالت و خصوصیّت، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیّت، حکم فعلی ندارم درحالی که ممکن است همان خصوصیّت در حکم واقعی عقل، هیچ گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیّت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل، باقی باشد در نتیجه، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی ۳۲۶] باقی باشد- حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است-

خلاصه: چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم، لذا می گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن، شک داریم، می‌توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه‌بسا عقل در زمان لاحق، حکم فعلی نداشته باشد، امّا حکم شرعی موجود باشد و ...

نتیجه بحث: در احکام شرعیّه‌ای که مدرک آنها عقل یا نقل است، می‌توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفا قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه، متّحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده‌اند در احکامی که مدرک آنها عقل است، نمی‌توان استصحاب، جاری نمود، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقا حجّیّت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۲۶

ثمّ إنّه لا یخفی اختلاف آراء الأصحاب فی حجّیّهٔ الاستصحاب مطلقا، و عدم حجّیّته کذلک، و التّفصیل بین الموضوعات و الأحکام، أو بین ما کان الشّک فی الرّافع و ما کان فی المقتضی، إلی غیر ذلک من التّفاصیل الکثیرهٔ، علی أقوال شتّی لا یهمنا نقلها و نقل ما ذکر من الاستدلال علیها، و إنّما المهمّ الاستدلال علی ما هو المختار منها، و هو الحجّیّهٔ مطلقا، علی نحو یظهر بطلان سائرها، فقد استدلّ علیه بوجوه: [۱].

---

[۱]- آراء و نظرات اصحاب در حجّیّت استصحاب، مختلف ۳۲۷] است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در حجّیّت و عدم حجّیّت استصحاب، ذکر کرده‌اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب، نقل کردیم از جمله: الف- حجّیّت استصحاب مطلقا ب- عدم حجّیّت استصحاب مطلقا ج- حجّیّت استصحاب در موضوعات نه در احکام د- حجّیّت استصحاب در مواردی که شک در رافع داریم و عدم حجّیّت استصحاب در مواردی که شک در مقتضی داریم.

مصنّف می‌فرمایند متعرّض ذکر آن اقوال نمی‌شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی‌کنیم بلکه مدّعای خود را که عبارت است از حجّیّت استصحاب به نحو اطلاق ۳۲۸]، همراه با دلیل آن، توضیح می‌دهیم و در نتیجه، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد، البتّه برای حجّیّت استصحاب به ادلّه و وجوه مختلفی تمسّک شده است که از میان آنها اخبار و روایات، مورد اعتماد ما هست که هم متکثّر است و هم در بین آنها روایات صحیحه وجود دارد لکن اوّل، سایر ادلّه را بررسی می کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می‌نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۲۷

الوجه الأوّل: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوی الشّعور من کافّهٔ أنواع الحیوان علی العمل علی طبق الحالهٔ السّابقهٔ، و حیث لم یردع عنه الشّارع کان ماضیا [۱].

ادلّه حجّیّت استصحاب

۱- بنای عقلاء

[۱]- یکی از وجوهی که برای حجّیّت استصحاب به آن تمسّک شده، بنای تعبّدی عقلاء می‌باشد.
بیان ذلک: بین عقلاء، یک بنای تعبّدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخّص نیست، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه‌ای متیقّن باشد، امّا در زمان لاحق، بقای آن حالت، مشکوک باشد، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتّب می‌کنند، البتّه این بنای عقلاء، به تنهائی حجّیّت ندارد لکن مستدل می‌گوید بنای مذکور در مرئی و منظر شارع بوده و او توجّه به آن داشته و هیچ‌گونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلائی، مورد نظر و توجّه شارع بوده و اعلان ننموده، که آن بناء، در امور شرعی، جاری نمی‌شود، ما می‌فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه، آن بنای عقلائی در شریعت هم جاری می‌گردد.
مستدلین به این وجه می‌گویند در این بنای عقلاء هیچ‌گونه فرقی بین موارد مختلف، وجود ندارد که مثلا ما شکّ در رافع داشته باشیم یا شکّ در مقتضی، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفاصیلی که در حجّیّت استصحاب، ذکر شده برخلاف بنای عقلائی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۲۸
و فیه: أوّلا منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبّدا، بل إمّا رجاء و احتیاطا، أو اطمئنانا بالبقاء، أو ظنّا و لو نوعا، أو غفلة کما هو الحال فی سائر الحیوانات دائما و فی الإنسان أحیانا [۱].

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدّی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می‌کنند مثلا حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می‌شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اوّلی خود برمی‌گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه‌اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.
[۱]- ما نمی‌پذیریم که عقلاء در «عمل برطبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبّدی محض- بدون ملاک- داشته باشند.
سؤال: اینکه عقلاء، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند علّتش چیست؟
جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:
۱- ممکن است عقلاء، احتیاطا و رجاء، اثر بقاء را مترتّب می‌کنند.
مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطّلع نیست، و نمی‌داند که او حیات دارد یا نه، امّا درعین‌حال، نامه‌ای برای او می‌فرستد و نزد خود می‌گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می‌کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتّب نمی‌شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می‌کند، رجاء و احتیاطا اقدام به چنین عملی نموده، نه به‌عنوان استصحاب و حکم به بقاء.
۲- ممکن است بناء برطبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی‌بینند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می‌دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلا تجّار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می‌فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۲۹
و ثانیا: سلّمنا ذلک، لکنّه لم یعلم أنّ الشّارع به راض و هو عنده ماض، و یکفی فی الرّدع عن مثله ما دلّ من الکتاب و السّنة علی النّهی عن اتّباع غیر العلم ۳۲۹]، و ما دلّ علی البراءة أو الاحتیاط فی الشّبهات، فلا وجه لاتّباع هذا البناء فیما لا بدّ فی اتّباعه من الدّلالة علی إمضائه، فتأمّل جیّدا [۱].

تحویل بگیرد، نه اینکه تعبّدا بناء بر حیات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء- و لو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی- بناء بر حالت سابقه می‌گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوّم- ظنّ به بقاء- می‌کند و بزودی آن را بیان می‌کنیم.

۴- ممکن است غفلهٔ بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند یعنی اصلا توجّهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن، غافل هستند که در مورد حیوانات، دائما مطلب، این‌چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود، مراجعت می‌کند اصلا نسبت به حالت سابقه، غافل است و او برای خود، حالت سابقه و لاحقه، ترتیب نمی‌دهد بلکه برحسب عادت و بدون توجّه به حالت سابقه به آشیانه خود، بازمی‌گردد امّا در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجّه، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند.

مثال: گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفلهٔ و بدون توجّه به حالت سابقه، باز هم به طرف آن محل می‌رود.

خلاصه: روی جهات مذکور نمی‌توانیم، بپذیریم که عقلاء «در بناء برطبق حالت سابقه» تعبّدا چنین کاری می‌کنند.

[۱]- ما مماشات می‌کنیم و چنین بنای عقلائی تعبّدی را از شما می‌پذیریم، لکن

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۰

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلائی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می‌گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است.

بیان ذلک: دو گروه از ادلّه، مانع و رادع بنای عقلائی مذکور هست:

الف- آیات ۳۳۰] و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می‌کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می‌شود زیرا عقلاء، بدون علم- تعبّدا- طبق حالت سابقه عمل می‌کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب- ادلّه‌ای که دلالت بر برائت ۳۳۱] یا احتیاط[۳۳۲]- در شبهات- می‌کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادلّه مذکور، شامل آن مواردی می‌شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می‌گوئیم آن اطلاقات، کافی برای ردع و منع بنای تعبّدی عقلاء هست ۳۳۳] بنابراین می‌گوئیم بنای تعبّدی عقلاء نتوانست دلیل حجّیّت استصحاب باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۱

الوجه الثّانی: إنّ الثّبوت فی السّابق موجب للظّنّ به فی اللاحق [۱].

و فیه: منع اقتضاء مجرد الثّبوت للظّنّ بالبقاء فعلا و لا نوعا[۳۳۴]، فإنّه لا وجه له أصلا إلا کون الغالب فیما ثبت أن یدوم مع إمکان أن لا یدوم، و هو غیر معلوم و لو سلّم، فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّهٔ علی عدم اعتباره بالعموم [۲].

۲- ظن

[۱]- بنای تعبّدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقّن بوده و اکنون در بقاء آن، شک داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقّق است یعنی با «ظنّ به بقاء»، «حکم به بقاء» می‌کنیم. همان‌طور که قبلا هم متذکّر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظنّ به بقاء، حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد.

[۲]- مصنّف دو ایراد، نسبت به دلیل مذکور، وارد می‌نمایند.

الف- ما از شما نمی‌پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء، در زمان لاحق باشد. زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علّت، نیاز دارد.

سؤال: منشأ ظنّ به بقاء چیست؟

جواب: غالبا هرچه ثابت و متیقّن شد، ادامه پیدا می‌کند.

ما چنین غلبه‌ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق، ثابت شد، ممکن است در زمان لاحق، ادامه پیدا بکند، و ممکن است ادامه پیدا نکند.

ب- اگر بپذیریم که غالبا مجرّد ثبوت شیء در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء در زمان لاحق است، باز هم می‌گوئیم دلیلی بر حجّیّت آن ظن، قائم نشده بلکه ادلّه‌ای

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۲

الوجه الثّالث: دعوی الإجماع علیه، کما عن المبادئ حیث قال:

الاستصحاب حجّة[۳۳۵]، لإجماع الفقهاء علی أنّه متی حصل حکم، ثمّ وقع الشّکّ فی أنّه طرأ ما یزیله أم لا؟ وجب الحکم ببقائه علی ما کان أوّلا، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجة، لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجّح، انتهی. و قد نقل عن غیره أیضا [۱].

داریم که به نحو کلّی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می‌کند. و ما هنگام جواب از دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجّیّت قطع، ذاتی است امّا حجّیّت ظن، محتاج به دلیل است و اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت است [۳۳۶].

۳- اجماع

[۱]- از صاحب مبادی، نقل کرده‌اند که: «الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء ...» فقهاء اتّفاق کرده‌اند که اگر حکمی در زمان سابق، ثابت شد امّا در زمان لاحق، شکّ کردیم که آیا چیزی به‌عنوان عارض و مانع برآن حکم، واقع شده است یا نه، یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم، شکّ نمودیم، در این صورت، واجب است، بگوئیم که همان حکم اوّلی، باقی است و این، همان حجّیّت استصحاب است و اگر استصحاب، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم- بقاء حکم را بر ارتفاع آن، ترجیح دهیم- این ترجیح، بلامرجّح است چون ممکن است حکم قبلی، باقی باشد و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۳

و فیه: إن تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فی غایة الإشکال، و لو مع الاتّفاق، فضلا عمّا إذا لم یکن و کان مع الخلاف من المعظم حیث ذهبوا إلی عدم حجّیّته مطلقا أو فی الجملة، و نقله موهون جدا لذلک، و لو قیل بحجّیّته لو لا ذلک [۱].

---

[۱]- اکنون مصنّف، مطلبی را که بارها بیان نموده‌اند، باز هم تکرار می‌فرمایند و محصّل آن، عبارت است از:

آیا اجماع مذکور، محصّل است یا منقول؟

اگر اجماع محصّل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم:

۱- تحصیل اجماع در مسأله‌ای که ادلّه و وجوه مختلفی درباره آن، بیان شده- اخبار، ظنّ به بقاء و بنای تعبّدی عقلاء- در غایت اشکال است- و لو با اتّفاق تمام علماء- زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلا هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد[۳۳۷].

۲- ادّعای اجماع در مورد حجّیّت استصحاب از اساس و ریشه، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف، وجود دارد، چگونه می‌توان تحصیل اجماع نمود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیّت استصحاب، بیان کرده است و در

کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است: «قیل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسین».

و اگر اجماع مذکور، «منقول» باشد اشکال ما این است که:

برفرض که گفته شود اجماع منقول فی نفسه حجّت است باز هم می‌گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فیه موهون است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۴

الوجه الرّابع: و هو العمدة فی الباب، الأخبار المستفیضة [۱].

منها: صحیحة زرارة[۳۳۸] «قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال: یا زرارة، قد ینام العین و لا ینام القلب و الأذن، و إذا نامت العین و الأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم، قال: لا، حتی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن، و إلا فإنّه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین بالشّکّ، ابدا و لکنّه ینقضه بیقین آخر».

وجود دارد چگونه می‌توان نقل اجماع نمود.

قوله «لو لا ذلک»، اگر از اشکال قبل- وجود مبانی و ادلّه مختلف در استصحاب- صرف‌نظر نمائیم.

۴- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب

اشاره

[۱]- تذکّر: مصنّف تاکنون هیچیک از ادلّه و وجوهی [۳۳۹] که برای حجّیّت استصحاب، بیان شده است نپذیرفته و اینک دلیلی- اخبار- که مورد قبول خودشان هست، بیان می‌کنند قبلا متذکّر می‌شویم که نظر مصنّف، این است که استصحاب مطلقا[۳۴۰] حجّت است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۵

و هذه الرّوایة و إن کانت مضمرة إلا أنّ إضمارها لا یضرّ باعتبارها، حیث کان مضمرها مثل زرارة، و هو ممن لا یکاد یستفتی من غیر الإمام- علیه السّلام- لا سیّما مع هذا الاهتمام.

و تقریب الاستدلال بها أنّه لا ریب فی ظهور قوله علیه السّلام: «و إلا فإنّه علی یقین .. إلی آخره» عرفا فی النّهی عن نقض الیقین بشیء بالشّکّ فیه، و أنّه علیه السّلام بصدد بیان ما هو علّة الجزاء المستفاد من قوله علیه السّلام: (لا) فی جواب: (فإن حرک فی جنبه ... إلی آخره)، و هو اندراج الیقین و الشّکّ فی مورد السّؤال فی القضیّة الکلّیّة الارتکازیّة الغیر المختصّة بباب دون باب [۱].

اخباری را که مصنّف برای حجّیّت استصحاب به آنها تمسّک می‌نمایند، متواتر نیستند بلکه مستفیض [۳۴۱] می‌باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

صحیحه اوّل زراره

اشاره

[۱]- مصنّف در این صحیحه از چند جهت بحث می کنند:

۱- بررسی سند صحیحه اوّل

روایت مـذکور، مضـمره است یعنی زراره مشـخّص ننموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسـی بوده بلکه گفته اسـت «قلت له»، لذا ممکن است کسی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۶

خیـال کنـد کـه او بـا فردی غیر از امـام «علیه السّـلام» گفتگـو نمـوده و آن جوابهـا را دریـافت کرده و می‌دانیم که روایت «مضـمره» به‌لحاظ اضـمار، فاقد اعتبار است امّا در این روایت خصوصـیّت بلکه خصوصـیّاتی وجود دارد که به‌لحاظ آنها می گوئیم این روایت، حجّت است از جمله:

زراره از فقهـای روات بـوده و شـأن او اجـلّ از ایـن است که مسـأله‌ای را از غیر از امـام «علیه السّـلام» اسـتفتاء نمایـد و مخصوصـا با اهتمـامی که او برای مسـئله، قائـل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی‌دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضـمار نمی‌توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر رواتی که در سلسـله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده‌اند.

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحه اوّل زراره

برای بیان دلالت روایت مجدّدا فرازهائی از آن را ذکر می‌نمائیم:

«قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقهٔ[۳۴۲] و الخفقتان علیه الوضوء»؟

زراره می گویـد به امام «علیه السّـلام» عرض کردم مردی درحالی که وضوء دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می‌شود[۳۴۳] کأنّ زراره از

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۷

امام «ع» سؤال می کند آیا نام این عمل- خفقهٔ و خفقتان- هم «نوم» است.

امام «ع» در جواب می‌فرمایند:

«یا زرارهٔ قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء».

کأنّ امام «ع» در پاسخ به زراره می‌فرمایند: خواب، نسبت به اعضای بدن، دارای مراتبی است. گاهی چشم انسان در اثر خسـتگی به خـواب فرومی‌رود و انسـان چشم خـود را روی‌هم می گـذارد، لکن درعین‌حـال، گـوش او می‌شـنود و قلبش متوجّه است یعنی برای گوش و قلب، «نوم» محقّق نمی‌شود امّـا بـدان آن خوابی وضوء را باطل می کنـد که هم چشم انسان به خواب فرورود و هم گوش او دیگر نشـنود امّـا اگر چشم به تنهائی به خواب رود ولی شـنوائی گوش محفوظ باشـد، آن خواب، ناقض وضوء نیست- معمولا اوّلین عضوی که به خواب فرومی‌رود چشم انسان است-

سؤال: چرا امـام «ع» ابتـداء، نوم القلب را مطرح نمودنـد و فرمودنـد «قـد ینـام العین و لاـ ینـام القلب» امّـا در بیان ضابطه کلّی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العین و الاذن ۳۴۴]».

جواب: الف- ممکن است علّتش این باشـد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکـدیگر ملازمند و باهم تحقّق پیدا می کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند.

ب- ممکن است علّتش این باشد که انسان بزودی و فورا «نوم القلب» را متوجّه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۸

نمی‌شود امّا راه توجّه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البتّه اظهر، همان احتمال اوّل است.

«قلت فان حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم ...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقّق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلا- کسی راه برود و یا حرکت کند آن شخص نائم، متوجّه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقّق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟

«قال لا[۳۴۵] حتّی یستیقن انّه قد نام حتّی یجیء من ذلک امر بیّن».

امام «علیه السّلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنّیه- فان حرّک ...- برای تحقّق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقّق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می‌شود؟

جواب: تحقق نوم باید به‌صورت آشکار، محقّق شود به‌نحوی‌که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد- ظن به تحقّق نوم کافی نیست- که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدّدا باید وضوء بگیرد.

امام «علیه السّلام»: «و الا فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ ابدا و لکنّه ینقضه بیقین آخر».

تقریبا تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید ببینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای و ان لم یستیقن انّه قد نام، جمله مذکور، «شرط» کلمه «ان» می‌باشد

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۹

و می‌دانیم که «ان» شرطیّه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخّص نمائیم.

در مورد جزای «ان» شرطیّه سه احتمال مطرح است.

الف- مصنّف می‌فرمایند جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می‌دهیم.

«قال لا، ای لا یجب علیه الوضوء حتّی یستیقن انّه قد نام حتّی یجیء من ذلک امر بیّن و «الا» ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء»[۳۴۶] یعنی اگر یقین به تحقّق نوم پیدا نکرده، وضوء، واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقّق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علّت آن را بیان می‌فرمایند: «فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک»، کلمه «ف» همان «فائی» است که معمولا بر سر علّت در می‌آید و گاهی هم علّت حکم را با کلمه «لام» بیان می‌کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقّق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علّت آن را هم بیان فرمودند «فانّه علی یقین ...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را با شک، نقض نمائیم- لا ینقض الیقین بالشّک ابدا- کأنّ در ذهن خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبّدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در واقع در تعلیل مذکور یک قضیّه- صغرا و کبرا- وجود دارد که امام «ع» صغرای آن- فانّه علی یقین

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۰

و احتمال أن یکون الجزاء هو قوله: (فإنّه علی یقین ... إلی آخره) غیر سدید، فإنّه لا یصحّ إلا بارادة لزوم العمل علی طبق یقینه، و هو إلی الغایة بعید [۱].

...- را بیان می‌کنند و کبرای قضیّه- لا ینقض الیقین بالشّک ابدا- هم یک امر کلّی ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء

ندارد[۳۴۷] و در نتیجه، وقتی کبرای قضیّه، ضمیمه صغرا شد، می گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و با ظنّ در نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسئله، مخصوص باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که بگوئیم جمله «فانّه علی یقین من وضوئه» جزای جمله شرطیّه است و «ف» هم همان فائی است که بر جزاء، داخل می‌شود و کأنّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «و الا ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فانّه علی یقین من وضوئه ...».

اشکال: عبارت «فانّه علی یقین من وضوئه» یک جمله خبریّه است درحالی‌که امام «ع» درصدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولا با جمله انشائیّه، بیان می کنند نه جمله خبریّه.

جواب: جمله خبریّه را به جمله انشائیّه تأویل می‌نمائیم.

«و الا ـ فیجب العمل علی طبق یقینه» به‌عبارت دیگر: «من شکّ فی وضوئه فلیأخذ بیقینه السّابق». این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریّه به جمله انشائیّه،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۱

و أبعد منه کون الجزاء قوله: (لا ینقض .. إلی آخره) و قد ذکر: (فإنّه علی یقین) للتّمهید [۱].

و قد انقدح بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیّة: (لا تنقض ... إلی آخره) بالیقین و الشّکّ فی باب الوضوء جدّا، فإنّه ینافیه ظهور التّعلیل فی أنّه بأمر ارتکازی لا تعبّدی قطعا، و یؤیّده تعلیل الحکم بالمضیّ مع الشّکّ فی غیر الوضوء فی غیر هذه الرّوایة بهذه القضیّة أو ما یرادفها، فتأمّل جیّدا[۳۴۸] [۲].

خلاف ظاهر است.

[۱]- ج: احتمال سوّم، این است که ما جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابدا» را جزای جمله شرطیّه، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فانّه علی یقین من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است.

«و الا ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک ابدا».

مصنّف می‌فرمایند این احتمال از احتمال دوّم بعیدتر است ۳۴۹].

۳- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست

[۲]- تذکّر: همان‌طور که قبلا هم گفتیم نظر مصنّف این است که استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۲

مطلقا حجّت است.

اشکال: روایت مذکور، دلالتی بر حجّیّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لا ینقض الیقین» در تمام ابواب فقه، جاری شود به‌عبارت دیگر، امام «ع» در صغرای قضیّه مذکور چنین فرمودند:

«فانّه علی یقین من وضوئه»، یعنی آن فرد، نسبت به وضوء، متیقّن است و سپس در کبرای قضیّه فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشّک ابدا ...» و ما می گوئیم «الف و لام» در «الیقین»، الف و لام عهد- عهد ذکری- می‌باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که: یقین به وضوء را به‌وسیله شک و ظن نقض نکنید. و از روایت مذکور، یک قاعده کلّی در باب وضوء استفاده می‌شود[۳۵۰].

جواب: مصنّف تقریبا سه جواب برای اشکال مذکور بیان می کنند:

الف- از اینکه ما گفتیم جمله «فانّه علی یقین من وضوئه ...» علّت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور[۳۵۱] مشخّص شد.

بیان ذلک: جمله مذکور در مقام تعلیل، بیان شده، و از یک قضیّه، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیّه را بیان کردند امّا

کبرای قضیّه- لاـ ینقض الیقین بالشّک- یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است، این است که در باب وضوء نباید یقین را به‌وسیله شک و ظن نقض نمود؟- در امور

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۲۴۳

هـذا مع انّه لا موجب لاحتماله إلا احتمال کون اللام فی الیقین للعهد، إشارهٔ إلی الیقین فی (فإنّه علی یقین من وضوئه) مع أنّ الظّاهر أنّه للجنس، کما هو الأصل فیه، و سبق: (فإنّه علی یقین ... إلی آخره) لا یکون قرینهٔ علیه، مع کمال الملاءمهٔ مع الجنس أیضا [۱].

تعبّدی-

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیّه و امثال آن لذا می‌گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیحه زراره، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به‌علاوه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن- تعلیل- دیده می‌شود که در مباحث آینده، متذکّر آن می‌شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیحه دوّم زراره که بزودی درباره آن بحث می‌کنیم چنین آمده است: «لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک ابدا» و یا جمله دیگر همان روایت: «لأنّک لا تدری لعلّه شیء اوقع علیک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک». لذا باتوجّه به مؤیّد مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعابیری آمده است، می‌گوئیم صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: برای بیان جواب دوّم، سؤالی مطرح می‌کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به‌عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که مستشکل بگوید صحیحه زرارهٔ، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علّتی برای آن نیست مگر اینکه بگوئیم الف و لام در «الیقین» اشاره به عهد ذکری است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۲۴۴

فافهم ۳۵۲].

مع أنّه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء، لقوّهٔ احتمال أن یکون (من وضوئه) متعلّقا بالظّرف لا ب (یقین)، و کان المعنی: فإنّه کان من طرف وضوئه علی

است- فانّه علی یقین من وضوئه-

مصنّف می‌فرمایند اصل ۳۵۳]، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد از این اصل، تعدّی نمی‌نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا ینقض الیقین ...»، جمله فانّه علی «یقین» من وضوئه ذکر شده است، این موجب نمی‌شود که ما بگوئیم الف و لام در «الیقین» برای عهد ذکری است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب ۳۵۴] هم هست، آری اگر حمل آن بر جنس، مناسب نبود ما برخلاف اصل، آن را بر عهد ذکری حمل می‌نمودیم امّا اکنون که الف و لام با جنس، کمال ملائمت را دارد، ما وجهی نمی‌بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم، البتّه اگر الف و لام را بر عهد هم حمل کنیم مناسبت است ولی مصنّف فرمودند اصل، این است که الف و لام برای جنس باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۲۴۵

یقین، و علیه لا یکون الأوسط [الاصغر] إلا الیقین، لا الیقین بالوضوء، کما لا یخفی علی المتأمّل.

و بالجملهٔ: لا یکاد یشکّ فی ظهور القضیّهٔ فی عموم الیقین و الشّکّ، خصوصا بعد ملاحظهٔ تطبیقها فی الأخبار علی غیر الوضوء أیضا [۱].

---

[۱]- ج: سؤال: کلمه «من» در جمله «فانّه علی یقین من وضوئه»، متعلّق به چیست؟

جواب: دو احتمال مطرح است.

الف- من وضوئه متعلّق به «یقین» است و کلمه «من» به‌معنی بـاء، اسـتعمال شـده است یعنی «فانّه علی یقین بوضوئه و لا ینقض الیقین ...» در نتیجه، روایت، مخصوص به باب وضوء می‌شود.

ب- مصنّف می‌فرمایند ما احتمال قوی می‌دهیم که «من وضوئه» متعلّق به جارو مجرور- علی یقین- باشد[۳۵۵] و عامل مقدّر آن‌هم «کائن» یا «کان» است و کانّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «فانّه کان من طرف وضوئه علی یقین».

همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صـغرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه، طبق احتمال اخیر در صغرای قضیّه، مسأله یقین به وضوء، مطرح نیست بلکه اصـل ثبوت یقین، مطرح است ۳۵۶]، در این صـورت اگر الف و لام در «الیقین» برای عهد هم باشـد بـاز به مطلق یقین و همـان یقینی که در صـغرا مطرح بود اشـاره دارد در نتیجه، می گوئیم علی جمیع التّقـادیر می‌توان برای حجّیّت استصحاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴۶

ثمّ لا یخفی حسن اسناد النّقض- و هو ضـدّ الإبرام- إلی الیقین، و لو کان متعلّقا بما لیس فیه اقتضاء البقاء و الاسـتمرار، لما یتخیّل فیه من الاسـتحکام بخلاف الظّنّ، فإنّه یظنّ أنّه لیس فیه إبرام و اسـتحکام و أن کان متعلّقا بما فیه اقتضاء ذلک، و إلا لصـحّ أن یسـند إلی نفس ما فیه المقتضـی له، مع رکاکهٔ مثل (نقضت الحجر من مکانه) و لما صحّ أن یقال: (انتقض الیقین باشتعال السّراج) فیما إذا شکّ فی بقائه للشّکّ فی استعداده، مع بداههٔ صحّته و حسنه.

و بالجملـهٔ: لا یکاد یشکّ فی أنّ الیقین کالبیعـهٔ و العهـد إنّما یکون حسن إسـناد النقض إلیه بملاحظته لا بملاحظـهٔ متعلّقهٔ، فلا [و لا] موجب لإرادهٔ مـا هو أقرب إلی الأمر المبرم، أو أشبه بـالمتین المسـتحکم مما فیه اقتضاء البقاء لقاعـدهٔ (إذا تعـذّرت الحقیقـهٔ فأقرب المجازات) بعد تعذّر إرادهٔ مثل ذاک الأمر مما یصحّ إسناد النّقض إلیه حقیقهٔ [۱].

به روایت مـذکور تمسّک نمود و اختصاص به باب وضوء نـدارد ضـمنا مصـنّف در پایان این قسـمت می‌فرماینـد «کما لا یخفی علی المتأمّل».

استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع

اشاره

[۱]- همـان‌طور که تـاکنون بارهـا گفته‌ایم در حجّیّت استصـحاب، اقوال متعـدّدی وجود دارد از جمله، مرحوم شـیخ اعظم و بعضـی دیگر، استصـحاب را در شک در رافع، حجّت می‌دانند، نه شکّ در مقتضـی، اکنون مصـنّف، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می‌فرمایند که استصـحاب، هم در شکّ در مقتضـی حجّت است و هم در صورتی که شکّ ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنّف به توضیح کلام ۳۵۷] مرحوم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴۷

شیخ می‌پردازیم.

بیان شیخ اعظم ره:

اکنون مثالی برای شکّ در رافع و شکّ در مقتضی ذکر می‌کنیم:

چراغی را یک ساعت قبل، روشن نموده‌اند اکنون برای ما شکّی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه؟

در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده‌ایم و می‌دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می‌تواند روشن باشد، لکن احتمال می‌دهیم رافعی مانند باد، آن را خاموش کرده باشد، از این به شک در رافع تعبیر می‌کنند بنابراین: در شکّ در رافع، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده، لکن احتمال می‌دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد- الف-

امّا گاهی استعداد بقاء اشتغال را احراز ننموده، و نمی‌دانیم آن چراغ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه‌ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک، هم روشن باشد یا اینکه نه، نفت آن چراغ، تمام شده است و خودبه‌خود خاموش گردیده، از این به شکّ در مقتضی تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در مقتضی ما نمی‌دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است- ب-

مرحوم شیخ فرموده‌اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجّت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لا تنقض» استفاده کرده‌اند که:

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیّه، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیّه چیزی را بردارد، در این صورت «نقض» محقّق می‌شود به‌عبارت دیگر، این نقض به چیزهائی متعلّق می‌شود که دارای نوعی هیئت اتّصالیّه باشند مثلا طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده، دارای آن هیئت است اگر انسان، رشته‌های آن طناب را از هم باز

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۴۸

کند، و هیئت اتصالیّه طناب را برهم زند و دوباره آن را به‌صورت پنبه یا پشم درآورد، می‌گویند نقض محقّق شد کمااینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است:

«وَ لا تَکُونُوا کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْکاثاً ...»[۳۵۸].

سؤال: در روایات باب که ماده نقض و لا تنقض و امثال آن استعمال شده، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است؟

جواب: خیر، زیرا یقین، چیزی نیست که دارای هیئت اتّصالیه باشد تا بتوان استحکام آن را نقض نمود لذا می‌گوئیم اراده معنای حقیقی آن، متعذّر است و «لا تنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلّق آن، گفته‌اند «لا تنقض الیقین بالشّک» و واضح است که هرگاه بدانیم لفظی در معنای حقیقی خود استعمال نشده، و دارای معانی مجازی متعدّدی باشد، امّا ندانیم که در کدامیک از معانی استعمال شده است باید اقرب المجازات الی الواقع را انتخاب نمود و در محلّ بحث دو معنای مجازی برای «نقض» ذکر می‌کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است.

الف- معنای مجازی اقرب- «هو رفع الامر الثّابت ای المستحکم الّذی فیه اقتضاء الثّبوت و الاستمرار». مانند زوجیّت دائمی و ملکیّت که در آنها استعداد و اقتضای بقاء، وجود دارد مگر اینکه مثلا طلاقی محقّق شود و سبب از بین رفتن علقه زوجیّت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت- الف- مشخّص نمودیم.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۴۹

ب- معنای مجازی ابعد- «و هو مطلق رفع الید عن الشّیء و ترک العمل به و لو لعدم المقتضی له». مانند همان مثال چراغ که با علامت- ب- مشخّص نمودیم و یا مانند زوجیّت غیر دائمی.

مرحوم شیخ فرموده‌اند معنای مجازی اوّل به‌معنای حقیقی اقرب ۳۵۹] است و در نتیجه می‌گوئیم، استصحاب در مواردی حجّت

است که در متیقّن، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع، شک داشته باشیم نه در مقتضی.

اینک به توضیح کلام مصنّف می‌پردازیم:

ما چه انگیزه و چه داعی داریم که بگوئیم «نقض» به اعتبار متیقّن است تا امر، دائر مدار این شود که ببینیم کدامیک از معانی مجازی، اقرب است بلکه می گوئیم اسناد «نقض» و «لا ـ تنقض» به نفس «یقین» است و این اسناد، امر پسندیده‌ای است گرچه در متعلّق یقین، اقتضاء بقاء نباشد[۳۶۰] مثلا ـ شارع می‌تواند بگوید نفس «یقین» را نقض نکنید اعمّ از اینکه در متعلّق آن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- شکّ

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۵۰

در مقتضی داشته باشیم یا شکّ در رافع-

سؤال: چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

جواب: چون در یقین، نوعی استحکام، متصوّر است و یقین، قوی‌ترین و روشن‌ترین، نحوه ادراک است به‌خلاف ظن که به علّت تزلزل و عدم ثباتش استحکامی ندارد و نمی‌توان «نقض» را به نفس «ظن» اسناد داد[۳۶۱] گرچه در متعلّق ظن- مظنون- استعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیّت و طهارت.

مصنّف دو شاهد هم برای مدّعای خود اقامه می‌کنند: قوله: «و الا[۳۶۲] لصحّ ان یسند الی نفس ما فیه المقتضی له مع رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صحّ ان یقال انتقض الیقین باشتعال السّراج».

اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلّقی باشد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد باید بتوان نقض را به خود آن متعلّق، اسناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه ۳۶۳]» درحالی‌که می‌بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلّقی باشد که در آن، اقتضاء بقاء وجود دارد نباید در مثال «ب» که اوّل بحث بیان کردیم استعمال چنین جمله‌ای-

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۵۱

فإن قلت: نعم، و لکنّه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقة، فلو لم یکن هناک اقتضاء البقاء فی المتیقّن لما صحّ إسناد الانتقاض إلیه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا کان هناک، فإنّه و إن لم یکن معه أیضا انتقاض حقیقة إلا أنه صحّ إسناده إلیه مجازا، فإنّ الیقین معه کأنّه تعلّق بأمر مستمرّ مستحکم قد انحلّ و انفصم بسبب الشّکّ فیه، من جهة الشّکّ فی رافعه [۱].

انتقض الیقین باشتعال السّراج- صحیح باشد درحالی‌که می‌بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می گوئیم اسناد نقض به یقین، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع.

قوله: «و بالجملة لا یکاد یشکّ فی انّ الیقین کالبیعة و العهد ...». ما مشاهده می‌کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان‌طور که در آیه شریفه همچنین آمده است «الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ ...»[۳۶۴] و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیکو است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقّن است آن‌هم متیقّنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌گوید همان تفصیل شیخ اعظم، صحیح است و حجّیّت استصحاب، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک:

اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که در صحیحه زراره و امثال آن، «نقض» به نفس یقین، اسناد داده شده است- نه

متیقّن- لکن از شما سؤالی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۲

می کنیم که:

اینکه روایـات می گوینـد «لاـ تنقض الیقین بالشّـک» آیـا حقیقتا یقین، نقض شـده است که روایات می گوینـد یقین را با شک نقض نکنیـد، مثلا من دیروز یقین به عدالت زید داشـتم ولی امروز نمی‌دانم که عمل خلافی از او سـرزده است یا نه، لذا اکنون در عدالت زید، شک دارم و روایات باب می گویند «لا تنقض الیقین بالشّک» درحالی که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته، بلکه هنوز هم می‌دانم که دیروز زیـد، عـادل بوده امّا اکنون شک در بقاء عـدالت او دارم به‌عبارت دیگر در مثال مـذکور دو زمان مطرح است، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید، و به تعبیر دیگر در استصـحاب در زمان شک، یقین به ثبوت قبلی بـاقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتا یقین ما نقض نشـده ۳۶۵] لذا می گوئیم اسـناد نقض به یقین به اعتبار متیقّن است، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقّن باشد:

سؤال: آیا اسناد نقض به اعتبار متیقّن، صحیح است؟

جواب: اگر اسـتعداد بقاء در متیقّن نباشد، همان‌طور که اسـناد نقض به نفس «یقین» حقیقتا درست نبود، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقّنی هم که اقتضاء بقاء ندارد، صحیح نیست- مجازا-

مثلا یک ساعت قبل، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال، شک دارم و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۳

قلت: الظّاهر أن وجه الإسـناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقی الیقین و الشّکّ ذاتا، و عـدم ملاحظـة تعدّدهما زمانا، و هو کاف عرفا فی صـحّة إسـناد النّقض إلیه و استعارته له، بلا تفاوت فی ذلک أصلا فی نظر أهل العرف، بین ما کان هناک اقتضاء البقاء و ما لم یکن، و کونه مع المقتضـی أقرب بالانتقاض و أشبه لا یقتضی تعیینه لأجل قاعدة (إذا تعذّرت الحقیقة)، فإن الاعتبار فی الأقربیّة إنّما هو بنظر العرف لا الاعتبار، و قد عرفت عدم التّفاوت بحسب نظر أهله، هذا کلّه فی المادّة [۱].

منشـأ آن شـک هم این است که نمی‌دانم آیـا نفت و مـادّه سوختنی چراغ، اسـتعداد بقاء داشـته یا نه، در این صورت، اسـناد نقض به یقین درست نیست- نه حقیقتا و نه مجازا- زیرا چنین متیقّنی استمرار و استحکام ندارد.

امّا اگر اسـتعداد بقاء در متیقّن وجود داشته یعنی احراز کرده‌ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع، شک داریم و نمی‌دانیم آیـا بـاد، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه، در این صورت می‌توانیم مجازا و به اعتبار متیقّن، نقض را به یقین، اسـناد دهیم زیرا در این فرض کانّ یقین به امر مستحکمی تعلّق گرفته است.

خلاصه: مستشـکل می گوید تفصیل مرحوم شیخ، صحیح است و حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع است- که در متیقّن استعداد بقاء هست- نه شکّ در مقتضی.

[۱]- جواب: در استصـحاب، متعلّق یقین و شک ذاتا متّحـد است امّا از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد[۳۶۶] مثلا دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۴

شک دارم عـدالت زید باقی است یا نه، در مثال مذکور متعلّق یقین، ذاتا متّحد است یعنی متعلّق یقین، عدالت زید و متعلّق شک هم عـدالت زیـد است امّا از نظر زمان، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشـتم و «امروز» شک در بقاء عـدالت او دارم، خلاصه چون متعلّق یقین و شک ذاتا متّحـد است- لذا با شک در عدالت زید کانّ عدالت او نقض شده است-

و همین‌قدر که متعلّق‌ها ذاتا متّحد شد، عرفا اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است و لو مجازا و به‌عنوان اینکه تخیّل شود که یقین، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحّت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شک در رافع و شک در مقتضی نمی‌بیند- خواه در متیقّن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می‌فرمایند استصحاب در موارد شک در رافع حجّت است، نمی‌پذیریم.

اشکال: بالاخره اسناد نقض به یقین، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی»، اخبار مربوط به حجّیّت استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- را به مواردی حمل می‌نمائیم که در متیقّن، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع، شک داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به‌معنی حقیقی اقرب است ۳۶۷] و حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع است.

جواب: ملاک و میزان در اقربیّت به معنی حقیقی، نظر عرف است نه اعتبار و دقّت عقلی و اخیرا بیان کردیم که عرف، تفاوتی بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع نمی‌بیند- خواه در متیقّن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- پس حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع نیست بلکه مطلقا حجّت است، تاکنون بحث ما در مادّه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵۵

و أمّا الهیئهٔ، فلا محالهٔ یکون المراد منها النّهی عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقیقهٔ، لعدم کون الانتقاض بحسبها تحت الاختیار، سواء کان متعلّقا بالیقین- کما هو ظاهر القضیّهٔ- أو بالمتیقّن، أو بآثار الیقین بناء علی التّصرف فیها بالتّجوّز أو الاضمار، بداههٔ أنّه کما لا یتعلّق النّقض الاختیاری القابل لورود النّهی علیه بنفس الیقین، کذلک لا یتعلّق بما کان علی یقین منه أو أحکام الیقین، فلا یکاد یجدی التّصرف بذلک فی بقاء الصّیغهٔ علی حقیقتها، فلا مجوّز له فضلا عن الملزم، کما توهّم [۱].

«نقض» بود و اینک در هیئت «لا تنقض» بحث را ادامه می‌دهیم.

[۱]- مرحوم شیخ در کتاب رسائل ۳۶۸] از هیئت «لا تنقض الیقین بالشّک» استفاده کرده‌اند که استصحاب در شکّ در رافع، حجّت است- نه شکّ در مقتضی- لذا قبلا مستفاد و محصّل کلام ایشان را با توضیحاتی بیان می‌کنیم.

بیان شیخ اعظم «ره»: اوامر شارع به چیزهائی تعلّق می‌گیرد که مقدور مکلّف باشد و امر به شیء غیر مقدور، عقلائی نیست و محال است که مولای حکیم به چیز غیر مقدور امر نماید.

همچنین نهی شارع باید به چیزی متعلّق شود که تحت اختیار مکلّف باشد، در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵۶

محلّ بحث، شارع فرموده است «لا تنقض الیقین بالشّک» یعنی یقین را به‌وسیله شک نقض نکنید و نقض یقین به‌وسیله شک، حرام است.

سؤال: آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می‌فرماید آن را نقض نکنید؟

جواب: خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شک از بین می‌رود مثلا دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهرا با حصول شک، یقین قبلی نقض می‌شود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهرا باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقّن است یعنی نهی از نقض، متوجّه متعلّق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شکّ در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدّر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم- لا تنقض آثار الیقین ۳۶۹]- یعنی آثار و احکام یقین را با شک، نقض نکنید به‌عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می‌توانید با آن نماز بخوانید به مجرّد

حصول شک و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقّن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می‌آید که کدام متیقّن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

جواب: آن متیقّنی که استعداد بقاء دارد امّا متیقّنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلا نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجّیّت استصحاب، مخصوص به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵۷

شکّ در رافع است نه شکّ در مقتضی.

مصنّف، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی‌پذیرند.

بیان ذلک: ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین، تحت اختیار مکلّف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک، نقض می‌شود.

سؤال: آیا نقض متیقّن تحت اختیار مکلّف است؟

جواب: نقض متیقّن- طهارت- هم تحت اختیار مکلّف نیست مثلا- شارع که می‌گوید «لا تنقض الیقین بالشّک» اگر یقین به‌معنای متیقّن باشد، نقض متیقّن و طهارت در اختیار مکلّف نیست که مکلّف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت، حاصل شد، تا زمانی که نوم و امثال آن، محقّق نشده، طهارت تحقّق دارد و هنگامی که نوم محقّق شد، طهارت زایل می‌شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن.

سؤال: آیا نقض آثار متیقّن، تحت اختیار، مکلّف است؟

جواب: نقض آثار و احکام متیقّن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقّن به دست مکلّف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلا- از جمله، احکام متیقّن- طهارت- جواز دخول در نماز است که نقض آن تحت اختیار مکلّف نیست.

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین، تحت اختیار مکلّف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضمار شویم و بگوئیم از یقین، متیقّن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدّر است، فرمایش درستی نیست و مجوّزی هم ندارد زیرا هیچ‌کدام از این‌ها تحت قدرت مکلّف نیست و نمی‌توان در ظاهر هیئت لا تنقض تصرّف نمود، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵۸

لا یقال: لا محیص عنه، فإنّ النهی عن النّقض بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبهٔ إلی الیقین و آثاره، لمنافاته مع المورد [۱].

راه حلّ مشکل چیست؟

مصنّف می‌فرمایند مراد، نقض حقیقی نیست چون همان‌طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلّف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به‌وسیله شک، این است که به یقین عمل کنید و بنا بر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین، یک امر اختیاری است و مکلّف می‌تواند طبق یقین خود، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است، وقتی یقین داشتید آن را به‌وسیله شک، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلّفین را از عدم بناء بر یقین، نهی کرده است باتوجّه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا، شد، در استصحاب، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم، دیگر فرقی نمی‌کند که متیقّن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد- شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی-

[۱]- اشکال: مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت- لا تنقض الیقین- متیقّن است، اکنون مستشکل از کلام

ایشـان، دفـاع می‌کنـد، قبلاـ به مطلبی اشاره می‌کنیم که در مبحث قطع [۳۷۰]، مفصّـلا دربـاره آن، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است:

الف: قطع طریقی: قطعی است که در موضوع خطاب شـرعی اصلا صحبتی از آن به میان نیامده، و دلیل متعرّض حکم، هیچ صحبتی دربـاره قطع، ننموده است ماننـد «الخمر حرام» یا «لا تشـرب الخمر» در مثال مـذکور، دلیل، دلالت بر حکمی می‌کنـد که روی عنوان اوّلی استقلالی، «الخمر حرام» بار شده است بدون اینکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۵۹

فـإنّه یقـال: إنّمـا یلزم لو کـان الیقین ملحوظـا بنفسه و بـالنّظر الاسـتقلالی، لا ما إذا کان ملحوظا بنحو المرآتیّهٔ و بالنّظر الآلی، کما هو الظّاهر فی مثـل قضـیّهٔ (لاـ تنقض الیقین) حیث تکون ظـاهرهٔ عرفـا فی أنها کنایـهٔ عن لزوم البناء و العمل، بالتزام حکم مماثل للمتیقّن تعبّـدا إذا کـان حکمـا، و لحکمه إذا کـان موضوعـا، لا عبارهٔ عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالالتزام بحکم مماثل لحکمه شـرعا، و ذلک لسرایهٔ الآلیّهٔ و المرآتیّهٔ من الیقین الخارجی إلی مفهومه الکلّی، فیؤخذ

ذکری از قطع به میان آمده باشد.

ب: قطع موضوعی: قطعی است که در لسان دلیل شـرعی، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند، «اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التّصدق»، قطع به وجوب نماز جمعه، موضوع، برای وجوب تصدّق است به‌عبارت دیگر قطع موضوعیّت دارد.

اکنون مستشـکل می‌گویـد ناچـاریم که بگوئیم از یقین، متیقّن اراده شـده، زیرا مقصود از یقین در صـحیحه- اعنی الیقین بـالوضوء- یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی- از قبیل جواز دخول در نماز- بر نفس وضوء، مترتّب است و تمام آثار بر متعلّق و مـتیقّن، مترتّب است نه بر یقین، بنـابراین نفس یقین، اثری نـدارد تـا شـارع از آن نهی نمایـد. بله در یقین‌هـای موضوعی، نفس یقین، دارای اثر است و ترتیب آثـار یقین در حـال شک، در محلّی صـحیح است که یقین موضوعی مطرح باشـد که مثالی هم برای آن بیان کردیم.

خلاـصه: اگر در «لاـ تنقض الیقین»، مراد از یقین، عمل به یقین باشـد، لازمه‌اش این است که روایت، شامل مورد خودش نشود چون در روایت، یقین به وضوء، و شک در نوم، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین، اثری داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۰

فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه، مع عدم دخله فیه أصلا، کما ربما یؤخذ فیما له دخل فیه، أو تمام الدّخل، فافهم [۱].

---

[۱]- جـواب: مصـنّف، پاسخ به مستشـکل را به این طریـق بیـان می‌کننـد که: لفـظ یقین که در روایت است اگر به نظر اسـتقلالی و فی‌نفسه ملحـوظ شـده بـود در نـتیجه، مراد، ترتیب آثـار نفس او بـود و ایراد مستشـکل هم وارد بود و لکن یقین مـذکور، موضوعی نیست و به‌نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به‌نظر مرآتی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک، آثار متیقّن مترتّب می‌شود نه اینکه مقصود، ترتیب آثار نفس یقین باشـد، و نه اینکه یقین به‌معنای متیقّن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالبا طریقی است به متعلّق خود و آثـار هر شـیء هم غالبـا در حـال علم مـترتّب می‌شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت، مأخوذ است به‌عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مسـتقلا و در عرف و شرع هم این معنـا بسـیار است که علم در موضـوع حکمی اخـذ می‌شـود و در واقع جزء موضوع نیست و طریق است پس روایت، ظـاهر است در اینکه نباید یقین را به‌وسـیله شک، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت- به‌حسب عمل- به اینکه اگر سابقا یقین به وجوب نماز جمعه داشتیـد، در زمـان شک هم بایـد ملتزم بشویـد به مثل آن وجوب یعنی فعلا هم نماز جمعه را واجب بدانیـد [۳۷۱] و اگر سابقا

یقین به حیات زیـد داشتیـد، پس باید فعلا هم همان احکام حیات زید را مترتّب نمائید[۳۷۲] و در این بیان، لازم نمی‌آید تصـرّف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۱

ثمّ إنّه حیث کـان کـلّ من الحکم الشّرعی و موضوعه مع الشّکّ قابلا للتّنزیل بلا تصـرّف و تأویل، غایـهٔ الأمر تنزیل الموضوع بجعل مماثـل حکمه، و تنزیـل الحکم بجعـل مثله- کمـا أشـیر إلیه آنفا- کان قضـیّهٔ (لا تنقض) ظاهرهٔ فی اعتبار الاستصـحاب فی الشّـبهات الحکمیّهٔ و الموضوعیّهٔ[۳۷۳]، و اختصاص المورد بالأخیرهٔ لا یوجب تخصیصـها بها؛ خصوصا بعـد ملاحظهٔ أنّها قضـیّهٔ کلّیّهٔ ارتکازیّهٔ، قد أتی بها فی غیر مورد لأجل الاستدلال بها علی حکم المورد.

فتأمّل [۳۷۴] [۱].

نباشد، فراوان دیده می‌شود- در عرف و شرع- مانند اذا ایقنت بالخمر فلا تشربه.

آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می‌شود و در واقع هم در حکم، دخالت دارد به‌نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم.

جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به‌حسب بناء و عمل، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خـارجیّه، ماننـد حیات زیـد و غیره منتها معنای عـدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقا به آن یقین داشتیم و در موضوعات، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقّق بود و از این بیان روشن شد که روایت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۲

و منها: صحیحهٔ أخری لزرارهٔ[۳۷۵]: «قـال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شـیء من المنی، فعلّمت أثره إلی أن أصـیب له الماء، فحضرت الصلاهٔ، و نسیت أنّ بثوبی شیئا و صلّیت، ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصّلاهٔ و تغسله [۱].

اختصـاص بـه موضوعـات و شـبهات موضـوعیّه که منشأ آن جهـل و اشـتباه امـور خـارجی است، نـدارد گرچه مـورد روایت، شـبهه موضوعی بوده است و زراره می‌دانسـته که نوم و خواب، وضوء را باطل می‌کنـد لکن نمی‌دانسـته که نوم بر خفقه و خفقتان، صـدق می‌نمایـد که وضوء را باطل کنـد یا نه، خلاصه، مورد روایت، شـبهه موضوعیّه است ولی می‌دانیم مورد، مخصّـِص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شـبهات موضوعیّه می‌شود بلکه روایت شامل شـبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود به این بیان که در روایت، تعلیل شـده بود به یـک امر ارتکـازی کلّی و روایت مـذکور، دارای یـک قضـیّه و صـغرا و کبرا بود لـذا می‌گوئیم لازمه آن، این است که هرکجا یقین و شک، حاصل شود، نباید یقین را به وسـیله شک، نقض نمود و به‌علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم اسـتدلال شده است لذا می‌گوئیم: روایت، دلالت بر حجّیّت استصـحاب به نحو اطلاق دارد، چه در شـبهات موضوعیّه باشد و چه در شبهات حکمیّه.

صحیحه دوّم زراره

[۱]- روایت مذکور، مانند صحیحه اوّل زراره، مضمره است همان‌طور که در

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۶۳

قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنّه قد أصابه، فطلبته و لم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته، قال عليه السّلام: تغسله و تعيد [۱].

صحيحه اوّل، بيان كرديم اين اضمار، اشكالى به حجّيّت روايت، وارد نمى‌كند لذا از ناحيه سند روايت، مشكلى وجود ندارد طبق روايت مذكور، زراره، از امام «عليه السّلام» شش سؤال نموده، كه مصنّف به پاسخى كه امام (ع) براى سؤال سوّم و ششم بيان كرده، استدلال نموده‌اند.

سؤال اوّل: زراره به امام (ع) عرض كرده كه نجاستى «دم رعاف ۳۷۶] او غيره او شىء من المنى» بر لباس من اصابت كرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت‌گذارى كردم تا هنگام دسترسى به آب، آن را تطهير نمايم، امّا موقع نماز، فراموش كردم كه آن را بشويم و با لباس نجس ۳۷۷]، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز، متوجّه شدم كه لباسم نجس بوده است حكم مسئله چيست؟

امام «عليه السّلام»: «تعيد الصّلاة و تغسله»، نماز را بايد اعاده نمائى و لباست را هم بايد تطهير كنى.

[۱]- سؤال دوّم: زراره گفت يقين پيدا كردم كه نجاستى بر لباسم اصابت كرد لكن تفحّص نمودم، امّا محلّ اصابت نجس را پيدا نكردم و با همان حالت، نماز خواندم بعد از اتمام نماز، آن موضع را پيدا كردم، حكم مسئله چيست؟

امام «عليه السّلام»: «تغسله و تعيد» لباس را بايد تطهير كنى و نماز را هم بايد

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۶۴

قلت: فان ظننت أنّه قد اصابه و لم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا فصلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصّلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشّكّ أبدا [۱].

اعاده نمائى.

[۱]- سؤال سوّم- دليل حجّيّت استصحاب ۳۷۸]- زراره به امام (ع) عرض كرد كه من «ظن» پيدا كردم كه نجاستى به لباسم اصابت نموده، «يقين» به اصابت ندارم و به لباسم توجّه و دقّت نمودم چيزى از نجاست بر روى آن نيافتم، و با همان حالت، مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود ديدم، يعنى با لباس نجس ۳۷۹]، نماز خواندم، حكم مسئله چيست؟

امام «عليه السّلام»: «تغسله و لا تعيد الصّلاة»، براى نمازهاى بعد بايد لباس را تطهير نمائى امّا نمازى را كه با لباس نجس خوانده‌اى، لازم نيست اعاده كنى.

زراره: «لم ذلك»، علّت عدم وجوب اعاده چيست؟

امام «عليه السّلام»: «قال لانّك كنت على يقين من طهارتك ۳۸۰] فشككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشّك ابدا»، امام (ع) به زراره فرمودند تو يقين به طهارت داشتى، يعنى قبل از ظنّ به اصابت نجس، يقين به طهارت لباس داشتى، «فشككت».

شكّى را كه ما، در استصحاب در موردش بحث مى‌كنيم، شكّ در برابر مظنّه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۶۵

نيست بلكه مقصود از شك، عدم اليقين است خواه، وهم يا احتمال متساوى الطّرفين و يا به صورت ظنّ غير معتبر باشد لذا امام (ع) به زراره فرمودند «لانّك كنت على يقين من طهارتك فشككت ...»، تو قبل از ظنّ به اصابت، يقين به طهارت داشتى و بعد، ظنّ به اصابت نجس پيدا كردى يعنى شك كردى كه آيا طهارت متيقّن قبلى، زائل شده يا نه، نبايد يقين خود را به‌وسيله شك، نقض كنى.

خلاصه: تو ابتداء، يقين به طهارت پيدا كردى و سپس در بقاء آن، شك نمودى و نبايد آن طهارت را به وسيله شك، نقض كنى، و

این مطلب، همان استصحاب است که ما درصدد بیان ادلّه آن هستیم.

تذکّر: مصنّف، مطلبی را بعد از ده سطر تحت عنوان «نعم دلالته فی المورد الاوّل ...» بیان می‌کنند که ما آن را اینک توضیح می‌دهیم:

سؤال: آیا جمله «لانّک کنت علی یقین ...» به قاعده استصحاب، ناظر است یا به قاعده یقین؟

جواب: در جمله مذکور، دو احتمال، مطرح است. الف- آن جمله به قاعده یقین اشاره دارد ب- در مقام بیان استصحاب است.

اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم که کدام احتمال ترجیح دارد، فعلا فرق بین قاعده یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم [۳۸۱].

مثالی برای استصحاب: فرض کنید که روز جمعه، یقین به طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبه به عللی در بقاء طهارت، شک نمودیم، یعنی روز شنبه نسبت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۶

به یقین قبلی شکّی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شک داریم و یقین قبلی ما به قوّت خود، باقی است- قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند- یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندم، لکن روز شنبه برای من، شک، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتم، درست بوده یا اینکه من بی‌جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شک، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجّه به دو مثال مذکور مشخّص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقّق دارد و هم شک، موجود است لکن قضیّه متیقّنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند امّا در قاعده یقین، در زمان شک، یقین قبلی از بین رفته است و قضیّه متیقّنه و مشکوکه، مطرح نیست بلکه یک قضیّه، وجود دارد که در برهه‌ای از زمان، متیقّن بوده و در برهه دیگر، همان قضیّه، برای شما، مشکوک شده است.

آیا جمله «لانّک کنت علی یقین ...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟

باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است.

زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه ...» من مظنّه پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است [۳۸۲].

سؤال: قبل از ظنّ به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلا اینکه می‌گوید من ظنّ به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۷

اصابت نجاست پیدا کرده‌ام، معنایش این است که قبل الاصابة لباسم طاهر بوده است ولی اکنون مظنّه پیدا کرده‌ام که نجاستی به لباسم اصابت نموده، و امام (ع) به او فرمودند:

«لانّک کنت علی یقین ...»، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شک نمودی و نباید یقین را به‌وسیله شک نقض کنی و این مطلب کاملا منطبق با مدّعای ما و حجّیّت استصحاب است.

امّا اگر روایت، ناظر به قاعده یقین باشد، امام (ع) فرموده‌اند «لانّک کنت علی یقین ...» تو یقین به طهارت داشتی.

سؤال: چه زمانی زراره یقین به طهارت داشته است؟

جواب: زراره دنباله «فان ظننته ...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که:

«فنظرت فلم أر شیئا»، من دقّت کردم ولی چیزی در لباسم نیافتم، یعنی بعد از ظنّ به اصابت، تفحّص نمودم و نجاستی در لباسم نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم- یقین مذکور بعد از ظنّ به اصابت و تفحّص، حاصل شده است-

سؤال: زراره چه زمانی در طهارت شک نموده است؟

جواب: در کلام زراره در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله‌ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زراره گفته است «فنظرت فلم أر شیئا» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکّی در همان متعلّق یقین برایش پیدا شده- شک کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه- و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده‌اند:

«تغسله و لا تعید الصّلاهٔ قلت لم ذلک قال لأنّک کنت علی یقین من ...» طبق بیان اخیر، سؤال سوّم زراره و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۸

قلت: فإنّی قد علمت أنّه قد أصابه، و لم أدر أین هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک النّاحیهٔ الّتی تری أنّه قد أصابها، حتّی تکون علی یقین من طهارتک [۱].

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟

جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف- باید از جمله «فنظرت فلم أر شیئا» استفاده کنیم که زراره بعد از تفحّص و دقّت، یقین به طهارت پیدا کرده است درحالی‌که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب- در کلام زراره، بعد از جمله «فنظرت ...» اصلا مسئله شک، مطرح نشده است که ما بگوئیم زراره در یقین قبلی خود، شک نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

امّا اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زراره یقین و شک مطرح بوده- به‌نحوی‌که بیان کردیم- و امام (ع) هم فرموده‌اند: «لأنّک کنت علی یقین ... ابدا».

[۱]- سؤال چهارم: زراره: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده‌ام که آن را تطهیر نمایم- به‌صورت شبهه محصوره، می‌دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است- حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السّلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می‌دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلا اگر می‌دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۹

قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ قال: لا و لکنّک إنّما ترید أن تذهب الشّکّ الّذی وقع فی نفسک [۱].

قلت ۳۸۳]: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصّلاهٔ، قال: تنقض الصّلاهٔ و تعید، إذا

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی.

تذکّر: این جواب امام (ع) هم یکی از ادلّه استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد- البتّه مصنّف به این قسمت استدلال نکرده‌اند-

[۱]- سؤال پنجم- زراره: اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباسم اصابت نموده یا نه، در این صورت آیا لازم است

تحقیق و تفحّص نمایم که نجاستی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷۰

شککت فی موضع منه ثمّ رأیته، و إن لم تشک ثمّ رأیته رطبا، قطعت الصّلاهٔ و غسلته، ثم بنیت علی الصّلاهٔ؛ لأنّک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشّکّ [۱].

بر لباسم واقع شده است یا نه ۳۸۴]؟

امام «علیه السّلام»: «قال لا ...» فحص و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد، وظیفه‌ای نداری لکن اگر بخواهی از شک و تردید و اضطراب، خارج شوی می‌توانی فحص کنی- تحقیق و بررسی خوب است-

[۱]- سؤال ششم- دلیل حجّیّت استصحاب- زراره: اگر در اثناء نماز، نجاستی در لباس خود، مشاهده کردم، وظیفه‌ام چیست؟

امام «علیه السّلام» در بیان حکم، دو صورت تصویر نموده‌اند:

الف- «تنقض الصّلاهٔ و تعید، اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته».

کانّ امام (ع) چنین فرموده‌اند: اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و می‌دانستی که لباست طاهر است، بعد در طهارت لباس، شک کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی، امّا در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی- همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی- در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷۱

را اعاده نمائی.

تذکّر: یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنّف، متعرّض آن نشده‌اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن نموده‌اند این است که:

طبق بعضی ۳۸۵] از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست امّا در فقره محلّ بحث که مقداری از نماز- مثلا دو رکعت- با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجّه به نجاست لباس پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زراره فرموده‌اند باید نماز اعاده شود.

به‌عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجّه شدید که نجاستی در لباستان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید امّا اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجّه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده‌اید، اعاده، لازم نیست- حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است-

ب- «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصّلاهٔ ...».

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکّی مطرح نبوده- و استصحاب طهارت نکردی- لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همان‌جا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده ۳۸۶] چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷۲

و قد ظهر ممّا ذکرنا فی الصّحیحهٔ الأولی تقریب الاستدلال بقوله: (فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشّکّ) فی کلا الموردین، و لا نعید [۱].

تو واقع شده، مثلا پرنده یا غیر پرنده‌ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد. «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک».
تو قبلا- نسبت به طهارت، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی، نباید آن یقین را نقض کنی، یعنی استصحاب طهارت، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست، لباسم پاک بوده، لکن اکنون که نجاست را در لباست مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده.

همان‌طور که مشاهده کردید، قسمت دوّم فقره اخیر روایت، دلالت بر حجّیّت استصحاب می‌کرد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند همان تقریبی را که در مورد صحیحه اوّل زراره بیان کردیم، در مورد صحیحه دوّم زراره هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی‌کنیم و ما هم به تبع مصنّف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی‌بینیم امّا اجمالا:

در صحیحه اوّل زراره، امام (ع) علّت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند:

«فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک ابدا»، یعنی امام (ع) یک قضیّه کلّی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیّه کلّی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبّدی و دلیل تعبّدی نیست بلکه یک مطلب کلّی و یک دلیل عامّی هست.

امّا در محلّ بحث، امام (ع) در فقره سوّم و ششم صحیحه زراره، همان قضیّه کلّی ارتکازی را بیان فرمودند «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک»، منتها در صحیحه اوّل زراره، جمله «فانّه علی یقین من وضوئه»، صراحت در تعلیل نداشت و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۳

نعم دلالته فی المورد الأوّل علی الاستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السّلام: (لأنّک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطّهارة قبل ظنّ الإصابة کما هو الظّاهر، فإنّه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنّظر و الفحص بعده الزّائل بالرّؤیة بعد الصّلاة، کان مفاده قاعدة الیقین، کما لا یخفی [۱].

ثمّ إنّه أشکل علی الرّوایة، بأنّ الإعادة بعد انکشاف وقوع الصّلاة [فی النّجاسة] لیست نقضا للیقین بالطّهارة بالشّک فیها، بل بالیقین بارتفاعها، فکیف یصح أن یعلّل عدم الإعادة بأنها نقض الیقین بالشّک؟ نعم إنّما یصحّ أن یعلّل به جواز الدّخول فی الصّلاة، کما لا یخفی [۲].

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنّف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

امّا در صحیحه دوّم، زراره علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود- «لم ذلک»- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لانّک کنت علی یقین ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[۱]- توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوّم زراره بیان کردیم.

[۲]- اشکال ۳۸۷]: ایرادی بر فقره سوّم صحیحه زراره شده است، قبل از بیان اشکال سؤال سوّم زراره و جواب امام «علیه السّلام» را تکرار می‌کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده- یقین به اصابت ندارم- به لباسم توجّه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۴

حکم مسئله چیست؟

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی امّا نمازی را که با لباس نجس خواندی، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره، علّت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند: «لانّک کنت علی یقین ...» یعنی تو ابتداء، یقین

به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به‌وسیله شک، نقض کنی- این مطلب، همان استصحاب است که ما درصدد بیان ادلّه آن هستیم-

اکنون مستشکل چنین می‌گوید که: استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است، نمی‌تواند علّت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده، بعد از اتمام نماز بوده به‌عبارت دیگر:

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجّه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، بحث اعاده و سؤال از علّت عدم اعاده، مطرح شده بود لذا مستشکل می‌گوید بعد از آنکه زراره، متوجّه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می‌کرد یقین را به وسیله، شک، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین، نقض نموده- با یقین به نجاست ثوب چگونه می‌توان گفت «لا یجب علیه الاعادة»-؟

استصحاب طهارت در شروع، تکمیل و ادامه نماز مؤثّر بوده یعنی وقتی او می‌خواسته مشغول نماز شود، مجوّزی برای دخول نماز، لازم داشته و مجوّز او برای دخول نماز و ادامه نماز، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد، استصحاب طهارت نمی‌گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۵

و لا یکاد یمکن التّفصّی عن هذا الإشکال إلا بأن یقال: إنّ الشّرط فی الصّلاة فعلا حین الالتفات ۳۸۸] إلی الطّهارة هو إحرازها، و لو بأصل ۳۸۹] أو قاعدة لا نفسها، فیکون قضیّة استصحاب الطّهارة حال الصّلاة عدم إعادتها و لو انکشف وقوعها فی النّجاسة بعدها، کما أنّ إعادتها بعد الکشف تکشف ۳۹۰] عن جواز النّقض و عدم حجّیّة الاستصحاب حالها، کما لا یخفی، فتأمّل جیّدا [۱].

استصحاب طهارت وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب طهارت نمی‌تواند علّت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوّز دخول و ادامه نماز می‌تواند باشد.

[۱]- جواب: هیچ راهی برای حلّ اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجّه به طهارت و شرطیّت آن دارد، طهارت واقعیّه، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به‌عبارت واضح‌تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعیّه.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعیّه برایش شرطیّت، قائل شده‌اند، در مقام فعلیّت هم همان طهارت واقعی شرطیّت دارد یا نه؟

ما از طریق جمع ۳۹۱] بین ادلّه، استفاده می‌کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعیّه نیست بلکه احراز طهارت شرط است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۶

آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعیّه یا احراز طهارت باشد، ثمره‌ای هم دارد؟

آری.

اگر طهارت واقعیّه، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد،- و ما آن را احراز کرده باشیم- و بعد از نماز، علم به نجاست، محقّق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

سؤال: از چه راههائی می‌توان طهارت را احراز نمود؟

جواب: ممکن است از طریق استصحاب طهارت ۳۹۲]، قاعده طهارت ۳۹۳]، بیّنه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیّت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می‌شود زیرا زراره از امام

(ع) سؤال کرده که: علّت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده‌اند: چون شرط نماز- احراز طهارت- حاصل شده است.

سؤال: چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

جواب: به‌وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کانّ امام (ع) خواسته‌اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می‌توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا بیّنه و شهادت است.

خلاصه: اگر احراز طهارت برای نماز شرطیّت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷۷

لا یقال: لا مجال حینئذ لاستصحاب الطّهارهٔ فإنّها إذا لم تکن شرطا لم تکن موضوعهٔ لحکم ۳۹۴] مع أنّها لیست بحکم، و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکما أو موضوعا لحکم [۱].

عدم لزوم اعاده، یک تعلیل واضح و روشنی است.

[۱]- اشکال: قبل از بیان اشکال متذکّر می‌شویم که: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا موضوع حکم شرعی باشد مانند عدالت که موضوع حکم شرعی است- مثلا جواز اقتداء برآن مترتّب می‌شود-

بعد از آنکه گفته شد نفس طهارت، شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیّت دارد مستشکل چنین اشکال می‌کند که: شما چگونه استصحاب طهارت جاری می‌کنید؟

آیا طهارت، حکم شرعی است؟ خیر[۳۹۵].

آیا طهارت، موضوع حکم شرعی است؟ خیر

چون‌که شما گفتید طهارت شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیّت دارد لذا می‌گوئیم طهارت، موضوع حکم شرعی هم نیست. به‌عبارت دیگر، شما فرض کردید که شرطیّت به طهارت ارتباطی ندارد بلکه شرطیّت مربوط به احراز طهارت است.

خلاصه اشکال: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی و در محلّ بحث، طهارت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی پس شما چگونه طهارت را استصحاب می‌کنید؟- مجالی برای جریان استصحاب وجود

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷۸

فإنّه یقال: إنّ الطّهارهٔ و إن لم تکن شرطا فعلا، إلا أنّها غیر منعزلهٔ عن الشّرطیّهٔ رأسا، بل هی شرط واقعی اقتضائی، کما هو قضیّهٔ التّوفیق بین بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع کفایهٔ کونها من قیود الشّرط، حیث أنّه کان إحرازها بخصوصها لا غیرها شرطا [۱].

ندارد-

[۱]- جواب: مصنّف دو جواب از اشکال مذکور، بیان نموده‌اند به‌عبارت دیگر دو مجوّز برای جریان استصحاب طهارت، ذکر نموده‌اند.

الف- آری، طهارت، موضوع برای شرطیّت فعلیّه نیست امّا طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی ۳۹۶] و حکم انشائی شرطیّت دارد، در طهارت واقعیّه، اقتضاء شرطیّت وجود دارد امّا در مقام جمع بین ادلّه ۳۹۷] می‌گوئیم طهارت واقعیّه شرطیّت واقعیّه دارد و آن چیزی که شرطیّت فعلیّه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لا تنقض» و امثال آن احراز می‌شود پس در نتیجه نمی‌توان گفت طهارت واقعیّه هیچ اثری ندارد و از دائره موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

ب- قبول داریم که مستصحب بایـد یا حکم شـرعی و یا موضوع حکم شـرعی باشـد لکن توضـیحی راجع به موضوع حکم شـرعی می‌دهیم که: آیا مستصحب باید تمام

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۷۹

لا يقال: سلّمنا ذلك، لكن قضيّته أن يكون علّة عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصّلاة فى النّجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطّهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أنّ قضيّة التّعليل أن تكون العلّة له هى نفسها لا إحرازها، ضرورة أنّ نتيجة قوله: (لأنّك كنت على يقين ... إلى آخره) أنّه على الطّهارة لا أنّه مستصحبها، كما لا يخفى [۱].

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است؟

اگر در موضوع حکم شـرعی دخالتی داشـته باشد، کافی است، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همان‌طور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهـده کرده‌اید که: گاهی از استصـحاب، در موضوع مرکّبی اسـتفاده می‌کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می‌کننـد و جزء دیگرش را به کمـک استصـحاب، پس معلـوم می‌شـود لازم نیست که مستصـحب تمـام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین‌قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابراین می‌گوئیم:

شرط نماز چیست؟

احراز طهارت، یعنی احراز طهارت، شـرطیّت و خصوصـیّت دارد نه احراز چیز دیگر و همین‌قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت، موضوع برای اثر شرعی است.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که احراز طهارت در نماز، شرطیّت دارد، نه نفس طهارت، امّا بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد.

بیـان ذلـک: طبق فقره سوّم روایت، زراره علّت عـدم لزوم اعـاده نمـاز را از امام (ع) سؤال کرد- لم ذلک- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لانّک کنت علی

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۸۰

یقین من طهارتـک فشـککت فلیس ینبغی لـک ان تنقض الیقین بالشّـک ابـدا» کـانّ امام (ع) در پاسـخ زراره صـغرا و کبرائی ترتیب دادند، اکنون سؤال ما این است که:

نتیجه قضیّه مذکور چیست؟

جواب: امام (ع) به زراره فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به‌وسیله شـک، نقض کنی یعنی اکنون تو طـاهر هستی نه اینکه تو الآن محرز طهـارت هستی به‌عبـارت دیگر نتیجه اجرای استصـحاب، خود طهارت است و نتیجه صـغرا و کبرای مذکور، این است که «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علّت عدم لزوم اعاده، قرار دادند نه اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد که نمازت را اعاده کنی.

به‌عبارت دیگر: مکلّف، به‌وسیله استصـحاب، طهارت را احراز می‌کنـد لکن نتیجه صـغرا و کبرا احراز طهارت نیست بلکه نتیجه آن، حکم مستصـحب است، وقتی که قضـیّه متیقّنه و مشکوکه شما واحد است و می‌گوئید نباید یقین به‌وسیله شک نقض شود، نتیجه‌اش این است که همـان متیقّن، اکنون محکوم به بقـاء است- متیقّن شـما طهارت است- پس نتیجه‌اش هم این است که «فانت طاهر» اگر بیان شما- مصنّف- درست باشد، باید امام (ع) فرموده باشند «لانّک احرزت الطّهارة» و طوری صغرا و کبرا را تشکیل داده باشند که نتیجه‌اش احراز طهـارت باشـد- نه اینکه نتیجه آن نفس طهـارت باشـد- درحـالی‌که وقتی انسـان، ظـاهر روایت را ملاحظه می‌کنـد، می‌بینـد که: روایت می‌گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به‌وسـیله شک، نقض کنی و نتیجه‌اش این است که «انت طاهر»

یعنی امام (ع) علّت عدم لزوم اعاده را «طهارت» قرار داده‌اند نه احراز طهارت و شما- مصنّف- چگونه اشکال مذکور را حل می کنید؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۱

فإنّه یقال: نعم، و لکن التّعلیل إنّما هو بلحاظ حال قبل انکشاف الحال، لنکتهٔ التّنبیه علی حجّیّهٔ الاستصحاب، و أنّه کان هناک استصحاب مع ۳۹۸] وضوح استلزام ذلک لأن یکون المجدی بعد الانکشاف، هو ذاک الاستصحاب لا ـ الطّهارهٔ، و إلا لما کانت الإعادهٔ نقضا، کما عرفت فی الإشکال [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف فرموده‌اند که ظاهر روایت، همان است که شما بیان کردید و مقتضای تعلیل روایت، این است که شرط نماز، طهارت واقعیّه است نه احراز طهارت ۳۹۹]، و اگرچه بحث و سؤال از علّت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز، مطرح شده، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت زراره، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی بود که واقع، برای زراره کشف نشده بود و امام (ع) باتوجّه به آن حال، مسأله استصحاب را بیان کرده‌اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در شریعت مقدّس اصل و قاعده‌ای بنام استصحاب، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه بر حجّیّت استصحاب بوده‌اند و ضمن تنبیه بر حجّیّت استصحاب، این حکم را بیان کرده‌اند، یعنی نتیجه استصحاب، این است که بعد از کشف خلاف، لازم نیست نماز را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز، علّت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که چگونه استصحاب در حال نماز، علّت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۲

ثمّ إنّه لا ـ یکاد یصحّ التّعلیل، لو قیل باقتضاء الأمر الظّاهری للإجزاء، کما قیل، ضرورهٔ أنّ العلّهٔ علیه إنّما هو اقتضاء ذاک الخطاب الظّاهری حال الصّلاهٔ للإجزاء و عدم إعادتها، لا ـ لزوم النّقض من الإعادهٔ کما لا ـ یخفی، اللهم إلا أن یقال: إنّ التّعلیل به إنّما هو بملاحظهٔ ضمیمهٔ اقتضاء الأمر الظّاهری للإجزاء، بتقریب ۴۰۰] أنّ الإعادهٔ لو قیل بوجوبها کانت موجبهٔ لنقض الیقین بالشّکّ فی الطّهارهٔ قبل الانکشاف ۴۰۱] و عدم حرمته شرعا، و إلا ـ للزم عدم اقتضاء ذاک الأمر له، کما لا یخفی، مع اقتضائه شرعا[۴۰۲] أو عقلا[۴۰۳] [۱].

چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیّه، شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت، شرطیّت دارد به‌عبارت دیگر، آن چیزی که شرطیّت دارد، عبارت است از:

استصحاب طهارت، برای آن فرد، در آن موقعیّت، نفس استصحاب طهارت، شرطیّت دارد و چون استصحاب طهارت، وجود دارد، می گوئیم الآن اعاده نماز، واجب نیست، خلاصه، اگر تعلیل امام (ع) به‌لحاظ حال قبل از انکشاف نمی‌بود، ایراد مستشکل وارد بود.

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۳

می کند و می گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

بیان ذلک: در مبحث اوامر خوانده‌ایم که به یک اعتبار سه ۴۰۴] نوع، امر داریم:

۱- امر واقعی اوّلی- مثلا صلاهٔ مع الوضوء متعلّق امر واقعی است.

۲- امر واقعی ثانوی- مثلا صلاهٔ مع التّیمّم عند فقدان الماء متعلّق امر ثانوی است ۳- امر ظاهری- که مفاد اصول عملیّه و امارات است، مثلا، قبلا ـ وضوء داشته‌ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می‌توان استصحاب طهارت نمود و به کمک

استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می کنند.

مصنّف در جلد اوّل کتاب کفایه بحثی را مطرح کردند که: آیا اتیان مأمور به، به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۴

امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می کند یا نه، مثلاـ اگر کسی اضطرارا با تیمّم نماز خواند و سپس اضطرارش برطرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می کند یا نه- مجزی است یا نه- و آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می کند یا نه، مثلا اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده‌ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه ۴۰۵]؟

بعضی گفته‌اند اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته‌اند کافی نیست امّا نتیجه‌ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می گیریم این است که:

امام (علیه السّلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیّت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیّت نماز، اعاده آن‌هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی تواند داشته باشد.

به‌عبارت دیگر: مثلاـ اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدّمه، لازم داریم: ۱- استصحاب طهارت، حجّیّت دارد[۴۰۶] ۲- اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی می کند[۴۰۷] و چنانچه یکی از دو مقدّمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی‌توانیم، بگوئیم اعاده

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۵

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدّمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدّمه آن را بیان کردند یعنی هنگامی که زراره، علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد، امام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودند تو استصحاب طهارت داشتی درحالی که طبق آنچه را که اخیرا بیان کردیم استصحاب طهارت به تنهائی کافی برای عدم لزوم اعاده نیست بلکه یک مقدّمه دیگر هم لازم دارد و آن اینکه، اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می کند- یعنی امر ظاهری مقتضی اجزاء هست- و الا اگر استصحاب، حجّیّت داشته باشد، امّا امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشکل می گوید امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علّت را بیان نموده‌اند درحالی که معمولا در مقام تعلیل، تمام علّت را بیان می کنند یا جزء اخیر و جزء دوّم علّت را بیان می‌نمایند نه جزء اوّل آن را.

خلاصه: مستشکل می گوید بنا بر اینکه امر ظاهری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علّت عدم لزوم اعاده این است که: امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست نه اینکه اعاده نماز، مستلزم نقض یقین به شک است.

مصنّف فرموده‌اند برای حلّ اشکال می گوئیم:

از روایت مذکور، استفاده می‌شود که اگر در موردی امر ظاهری تحقّق داشت:

مثلاـ استصحاب طهارت داشتیم دیگر، مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء، مسلّم و مفروغ عنه است ۴۰۸] پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۶

فتأمّل ۴۰۹].

و لعلّ ذلک مراد من قال بدلالهٔ الرّوایهٔ علی إجزاء الأمر الظّاهری.

هذا غایهٔ ما یمکن أن یقال فی توجیه التّعلیل، مع أنّه لا یکاد یوجب الإشکال فیه- و العجز عن التّفصّی عنه- إشکالا فی دلالهٔ الرّوایهٔ علی الاستصحاب، فإنّه لازم علی کلّ حال، کان مفاده قاعدته أو قاعدهٔ الیقین، مع بداههٔ عدم خروجه منهما، فتأمّل جیّدا [۱].

زیرا یک جزء از علّت را امام (علیه السّلام) بیان کرده‌اند و جزء دیگر- کبرا- مفروغ عنه و مسلّم بوده است.

[۱]- بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روایت مذکور، استناد نموده و گفته‌اند امر ظاهری مقتضی اجزاء است.

کدام قسمت از روایت می‌گوید امر ظاهری مقتضی اجزاء است؟

در روایت مذکور بحثی از مسأله اجزاء نشده، امّا از روایت استفاده می‌شود که مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء یک امر مسلّم و مفروغ عنه بوده است یعنی همین‌که امام (ع) در مقام تعلیل به ذکر صغرای قضیّه پرداخته‌اند، معلوم می‌شود مسأله اجزاء امر ظاهری، مسلّم بوده است.

بحث ما در اطراف تعلیل مذکور در صحیحه دوّم زراره، مفصّل و طولانی شد و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۷

و منها: صحیحهٔ ثالثهٔ لزرارهٔ[۴۱۰]: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع، و قد أحرز الثّلاث، قام فأضاف إلیها أخری و لا شیء علیه، و لا- ینقض الیقین بالشّک و لا یدخل الشّکّ فی الیقین، و لا یخلط أحدهما بالآخر، و لکنّه ینقض الشّکّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشّکّ فی حال من الحالات».

و الاستدلال بها علی الاستصحاب مبنیّ علی إرادهٔ الیقین بعدم الإتیان بالرّکعهٔ الرّابعهٔ سابقا و الشّکّ فی إتیانها [۱].

اشکالاتی متوجّه ما شد لکن باید نکته‌ای را متذکّر شویم که:

علّت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور، حجّیّت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت، درصدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می‌شود و باید به آن پاسخ داد.

خلاصه: اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور، پاسخ دهیم، شما نمی‌توانید بگوئید روایت مذکور درصدد بیان قاعده یقین هست- نه حجّیّت استصحاب- بلکه اشکال، مشترک الورود هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا درصدد بیان حجّیّت استصحاب، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین.

صحیحه سوّم زراره

[۱]- زراره از امام علیه السّلام سؤال کرد که: مصلّی و نمازگزار می‌داند که سه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۸

رکعت از نمازش را خوانده، و لکن نمی‌داند که رکعت چهارم را اتیان نموده یا نه، یعنی شکّ او بین سه و چهار است، وظیفه او چیست؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف الیها اخری ...» ظاهر جمله مذکور، این است که یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظه سایر روایات می‌گوئیم آن مصلّی یک رکعت نماز احتیاط- ایستاده- بخواند که نماز مستقلّی است.

به دنبال آن، امام (ع) فرمودنـد «لا ینقض الیقین بالشّکّ» یقین را نبایـد با شک نقض کنـد، «و لا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور هم به‌نظر مصنّف برای تأکید جمله قبل است [۴۱۱].

در پایـان روایت هم امـام (ع) فرمودهانـد: «و لکنّه ینقض الشّـکّ بـالیقین» شک به وسـیله یقین، نقض می‌شود و از بین می‌رود و این برنامه همیشگی است که شک را باید به واسطه یقین نقض نمود، نه عکس آن.

سؤال: چرا با اینکه احتمال می‌دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلک باید یک رکعت دیگر بخواند؟

جواب: علّتش این است که نباید یقین را به‌وسیله شک نقض نمود.[۴۱۲]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۵ ؛ ص۲۸۸

فیّت استدلال به روایت: مصلّی وقتی مشغول رکعت دوّم نماز بود، یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان ننموده است، فرضا او دو دقیقـه قبـل، یقیـن به عـدم اتیـان رکعت رابعه داشت اکنـون که اتیـان رکعت سوّم را احراز نمـوده، مردّد است که رکعت چهـارم را خوانده یا نه، پس همان یقین و شکّی که در مورد استصحاب، لازم

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۸۹

و قد أشکل بعدم إمکان إرادة ذلک علی مذهب الخاصّة، ضـرورة أنّ قضـیّته إضافة رکعة أخری موصولة، و المذهب قد اسـتقرّ علی إضافة رکعة بعد التّسـلیم مفصولة، و علی هذا یکون المراد بالیقین الیقین بالفراغ، بما علّمه الامام علیه السّـلام من الاحتیاط بالبناء علی الأکثر، و الإتیان بالمشکوک بعد التّسلیم مفصولة [۱].

داریم اینجا وجود دارد.

الف- او دو دقیقه قبـل، یقین به عـدم اتیـان رکعت رابعه داشت ب- اکنون هم شـک در اتیـان رکعت چهـارم دارد، لـذا عـدم اتیـان رکعت رابعه را استصـحاب می‌کنیم کأنّ اینکه امام (ع) فرموده‌اند فرد شاک باید یک رکعت نماز، اتیان نماید، علّتش از استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه ناشی می‌شود.

[۱]- اشـکال: در صـحیحه زراره اگر بـه اتّکـاء استصـحاب، حکـم کنیـم کـه مصـلّی شـاک، رکعـت رابعـه را نخوانـده اسـت و اگر استصحاب می‌گوید آن مصلّی شاک، رکعت رابعه را اتیان ننموده، پس او هم باید مانند فرد متیقّن، رکعت چهارم را متّصلا به سایر رکعات بخواند، درحالی‌که فتوای علمای امامیّه- برخلاف عامّه- این است که فردی که در نماز، شک بین سه و چهار دارد باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت، نماز احتیاط- ایستاده- یا دو رکعت نماز احتیاط- نشسته- بخواند.

راه حلّ مشکل چیست؟

مستشـکل می‌گویـد راه حلّ اشـکال، این است که بگوئیم مقصود از کلمه، «یقین»، یقین به فراغ ذمّه و یقین به خارج شـدن از عهده تکلیف است، نه اینکه مقصود، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم باشد.

سؤال: یقین به فراغ چگونه حاصل می‌شود؟

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۰

و یمکن ذبّه بـأنّ الاحتیـاط کـذلک لا- یأبی عن إرادة الیقین بعـدم الرّکعـة المشـکوکة، بل کان أصل الإتیان بها باقتضائه، غایـة الأمر إتیانها مفصولـة ینافی إطلاق النّقض، و قـد قام الـدّلیل علی التّقییـد فی الشّکّ فی الرّابعـة و غیره، و أنّ المشـکوکة لا بـدّ أن یؤتی بها مفصولة، فافهم [۴۱۳] [۱].

جواب: ائمّهٔ (ع) در سایر روایات به این نحو برای ما مشخّص کرده‌اند که: شاکّ بین رکعت سه و چهار، بناء بر اکثر- رکعت چهارم- بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مستقل- ایستاده- یا دو رکعت نماز مستقل- نشسته- قرائت کند که در این صورت، یقین به فراغ ذمّه، حاصل می‌شود و امام (ع) هم طبق صحیحه زراره فرموده‌اند: یقین به فراغ را که به طریق مذکور، حاصل می‌شود، به‌واسطه شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید.

چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۱]- جواب: ممکن است اشکال را به این طریق جواب دهیم که: مصلّی شاکّ بین رکعت سوّم و چهارم دو حکم برایش ثابت است: الف- اتیان رکعت مشکوکه ب- کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه، که روایت مذکور، راجع به حکم اوّل باتوجّه به یقین به عدم اتیان آن رکعت- استصحاب- می‌گوید نمازگزار شاک باید یک رکعت نماز بخواند به‌عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوکه لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه- به‌دلیل استصحاب- و چنین می گوئیم:

در رکعت دوّم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹۱

و ربّما أشکل أیضا، بأنّه لو سلّم دلالتها علی الاستصحاب کانت من الأخبار الخاصّهٔ الدّالّهٔ علیه فی خصوص المورد، لا العامّهٔ لغیر مورد، ضرورهٔ ظهور الفقرات فی کونها مبنیّهٔ للفاعل، و مرجع الضّمیر فیها هو المصلّی الشّاک.

و إلغاء خصوصیهٔ المورد لیس بذاک الوضوح، و إن کان یؤیّده تطبیق قضیّهٔ (لا تنقض الیقین) و ما یقاربها علی غیر مورد.

بل دعوی أنّ الظّاهر من نفس القضیّهٔ هو أنّ مناط حرمهٔ النّقض إنّما یکون لأجل ما فی الیقین و الشّک، لا لما فی المورد من الخصوصیّهٔ، و إنّ مثل الیقین لا ینقض بمثل الشّک، غیر بعیدهٔ [۱].

در اتیان آن داریم، لازمه‌اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقدار یک رکعت نقصان داشته- حکم اوّل که نقصان و کمبود نماز باشد-

خلاصه از طریق صحیحه و به‌وسیله استصحاب، نقصان نماز را ثابت می کنیم.

امّا راجع به کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه- حکم دوّم-: اگر دلیل دیگر و فتاوی فقهای امامیّه راجع به احتیاط- اتیان رکعت مشکوکه مفصولهٔ- نبود، مقتضای اطلاق «لا ینقض الیقین بالشّک» این بود که مصلّی شاک بتواند متّصلا یا منفصلا بلکه خصوص متّصله را اتیان کند امّا اکنون که ادلّه‌ای داریم که به قول مصنّف، اطلاق نقض را مقیّد می کند، می گوئیم دلیل خاص، کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه را مشخّص نموده و می گوید باید آن رکعت، منفصلا و به‌صورت مستقل خوانده شود.

خلاصه: اصل حکم اوّل را از طریق روایت مذکور و به‌وسیله استصحاب، بیان می کنیم امّا حکم دوّم- کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه- را به واسطه دلیل خاصّ دیگری استفاده می‌نمائیم، بنابراین صحیحه زراره، هم دلالت بر حجّیّت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتوای علمای امامیّه ندارد.

[۱]- اشکال: در صحیحه زراره، جملاتی استعمال شده که تقریبا به یک سیاق و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹۲

تمامش به‌صورت فعل معلوم- مبنی للفاعل- است و ضمائر آنها به مصلّی شاک برمی گردد از جمله «قام فاضاف الیها اخری ...»[۴۱۴] مصلّی شاک، یک رکعت دیگر بخواند، مصلّی شاک، یقین را به‌وسیله شک، نقض نکند، مصلّی شاک، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می‌گوید روایت مذکور، دلالت بر حجّیّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجّیّت استصحاب در مسئله شکّ بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه، حجّیّت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیّت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور، عامّ است و شامل حجّیّت استصحاب در تمام موارد می‌شود.

امّا جواب از مسأله الغاء خصوصیّت: ما می‌بینیم در موارد متعدّدی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشّکّ» یا شبیه ۴۱۵] آن شده است، که همین مسئله تقریبا انسان را مطمئن می‌کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلّی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصّی داشته باشد. ضمنا می‌دانیم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است و ما نحن فیه هم تقریبا از این قبیل است، ما هنگامی که اخبار «لا تنقض» را ملاحظه می‌کنیم چنین به ذهن می‌آید که یقین به ما هو یقین خصوصیّت- استحکام- و امتیازی دارد که نباید به‌وسیله شک- که امر سستی است- نقض شود لذا می‌گوئیم خصوصیّات مورد، دخالتی در حکم مذکور- عدم نقض یقین

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹۳

و منها قوله ۴۱۶]: (من کان علی یقین فأصابه شکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشّکّ لا ینقض الیقین) أو (فإنّ الیقین لا یدفع بالشّکّ ۴۱۷]) و هو و إن کان یحتمل قاعدة الیقین لظهوره فی اختلاف زمان الوصفین، و إنّما یکون ذلک فی القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمکان اتّحاد زمانهما، إلا أنّ المتداول فی التّعبیر عن مورده هو مثل هذه العبارة، و لعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفین و سرایته إلی الوصفین، لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتّحاد فافهم.

هذا مع وضوح أنّ قوله: (فإنّ الشّکّ لا ینقض ... إلی آخره). هی القضیّة المرتکزة الواردة مورد الاستصحاب فی غیر واحد من أخبار الباب [۱].

به‌وسیله شک- ندارد و هرکس که قاعده و عبارت مذکور را می‌شنود متوجّه می‌شود که یقین و شک موضوعیّت دارند، نه اینکه مصلّی شاک، دارای خصوصیّتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحه سوّم زراره، دلالت بر حجّیّت استصحاب دارد.

استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السّلام) با توجّه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹۴

مذکور، مربوط به استصحاب نمی‌باشد بلکه مربوط به قاعده یقین ۴۱۸] است.

همان‌طور که می‌دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدّم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی‌شوند به‌خلاف استصحاب که زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است امّا زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلا فردی اوّل صبح می‌داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می‌کند در نتیجه او اوّل ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلا یقین و شک در یک زمان، حاصل می‌شوند- نه اینکه قبلا

یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده-

مثال: ممکن است کسی در یک‌لحظه به لباس خود توجّه کند، و یقین نماید که اوّل صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقّق پیدا می‌کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقّق است امّا در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۵

زمان عروض شک، مقدّم است و آن دو در یک زمان جمع نمی‌شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می‌گوید «من کان علی یقین فاصابه شکّ ...» یعنی کسی که قبلا یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا باتوجّه به تعبیر «من کان علی یقین فاصابه» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می‌نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدّم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می‌شود، نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوّت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان‌طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک‌لحظه تحقّق پیدا می‌کند لذا در مورد استصحاب نمی‌توانیم چنین تعبیری نمائیم- «من کان علی یقین فاصابه شکّ»-

لکن مصنّف به اشکال مذکور جواب می‌دهند «الا انّ المتداول فی التّعبیر ...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور- من کان علی ...- تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می‌کنند درحالی‌که آن تعبیر بر قاعده یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علّتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتّحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقّن به‌طوری که فردی که یقین دارد، اصلا توجّهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقّن، توجّه دارد مثلا- ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم امّا توجّهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتّحاد دارند در

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۶

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می‌نمایند- من کان علی یقین فاصابه شکّ- و تعبیر مذکور به لحاظ متیقّن است- و متیقّن است که دارای حالت سابقه است- و شک هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است.

به‌عبارت دیگر: در استصحاب، زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شک، سرایت می‌نماید و آن تعبیری که در روایت خصال، راجع به دو وصف- یقین و شک- شده است ناظر به متیقّن و مشکوک است و علّت سرایت هم این است که بین یقین و متیقّن، نوعی ارتباط برقرار است و یقین، کاشف از متیقّن است.

فافهم [۴۱۹]: که بین یقین و متیقّن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقّن و مرآت برای آن است لذا خصوصیّات متیقّن به یقین سرایت می‌کند امّا شک هیچ‌گونه مرآتیتی ندارد که بگوئیم خصوصیّات شک به مشکوک سرایت می‌کند.

قوله، «هذا مع انّ قوله فانّ الشّک لا ینقض ...».

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۷

و منها: خبر الصّفار[۴۲۰]، عن علیّ بن محمّد القاسانی، «قال: کتبت إلیه- و أنا بالمدینة- عن الیوم الّذی یشکّ فیه من رمضان، هل یصام أم لا؟ فکتب: الیقین لا یدخل فیه الشّکّ، صم للرّؤیة و افطر للرّؤیة» حیث دلّ علی أنّ الیقین ب (شعبان) لا یکون مدخولا

بالشّكّ فى بقائه و زواله بدخول شهر رمضان، و يتفرّع [عليه عدم وجوب الصّوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال: إنّ مراجعهٔ الأخبار الواردهٔ فى يوم الشّكّ يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فى وجوب الصّوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد فى الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه [۱].

جمله «فانّ الشّک لاـ ينقض اليقين» که در ذيل روايت خصال آمده است قرينه‌ای است که بگوئيم صدر روايت هم مربوط به استصحاب است زيرا جمله مذکور، همان قضيّه و کبرای ارتکازيّه‌ای است که در ساير روايات باب هم آمده است که در صحيحه اوّل زراره درباره آن به تفصيل بحث کرديم.

مکاتبه قاسانی ۴۲۱]

[۱]- يکی از رواياتی که برای حجّيّت استصحاب به آن استدلال شده، روايت مذکور است که به‌وسيله نامه‌ای از امام (ع) سؤال شده که: در يوم الشّک روزه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۹۸

واجب است يا نه، يعنی آن روزی را که نمی‌دانيم آخر ماه شعبان است يا اوّل ماه رمضان، روزه بگيريم يا نه.

امام (ع) فرموده‌اند «اليقين لا يدخل فيه الشّک» کأنّ امام (ع) چنين فرموده‌اند، تو که يقين به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری، يقين خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم، واجب نيست.

«صم للرّؤية و افطر للرّؤية» با يقين به دخول ماه رمضان روزه بگير و تا وقتی که رؤيت هلال رمضان، محقّق نشده، روزه واجب نيست و همچنين تا وقتی که رؤيت هلال شوّال تحقّق پيدا نکرده، افطار جائز نيست و زمانی که يقين به رؤيت هلال شوّال، محقّق شد افطار کنيد[۴۲۲].

اشکال: بر استدلال مذکور، مناقشه‌ای شده و مصنّف هم آن مناقشه و اشکال را می‌پذيرند که:

شما به جلد هفتم کتاب وسائل الشّيعه، باب سوّم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنيد در آنجا بابی مشاهده می‌کنيد تحت عنوان:

«باب انّ علامهٔ شهر رمضان و غيره رؤيهٔ الهلال، فلا يجب الصّوم الا للرّؤية او مضىّ ثلاثين، و لا يجوز الافطار فى آخره الا للرّؤية او مضىّ ثلاثين و انّه يجب العمل فى ذلک باليقين دون الظّن».

در باب مذکور، بيست و هشت روايت، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور، متوجّه می‌شويد که روايت محلّ بحث، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه يقين در جمله «اليقين لا يدخل فيه الشّک» يقين به ماه شعبان نيست تا ما

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۹۹

و منها: قوله عليه السّلام: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» و قوله عليه السّلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» و قوله عليه السّلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و تقريب ۴۲۳] دلالهٔ مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنّ الغايهٔ فيها إنّما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطّهارهٔ و الحلّيّهٔ ظاهرا، ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه ۴۲۴]، لا لتحديد الموضوع ۴۲۵]، كى يكون الحكم بهما قاعدهٔ مضروبهٔ لما شكّ فى طهارته أو حلّيّته، و ذلك لظهور المغيّى فيها فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هى مشكوكهٔ الحكم، كما لا يخفى.

فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بـذیل القاعـدهٔ و لا الاستصـحاب إلا أنّه بغایته دلّ علی الاستصـحاب، حیث أنّها ظاهرهٔ فی اسـتمرار ذاک الحکم

استصحاب بقاء ماه شعبان نمائیم و بگوئیم ...

بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شـهر رمضـان است و یقین به دخول مـاه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقیـن به دخـول مـاه شوّال، موضـوع برای وجـوب افطـار است زیرا می‌دانیم در عیـد فطر و روز اوّل شـوّال، روزه گرفتن حرام اسـت خلاـصه، ملاحظه روایات باب سوّم کتاب وسائل، انسان را ارشاد می کنـد که اینجا، محلّ استصـحاب نیست بلکه اینجا خصوصـیتش این است که یقین

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۰

الواقعی ظـاهرا مـا لم یعلم بطروء ضـدّه أو نقیضه، کمـا أنّه لو صـار مغیّا لغایـهٔ، مثل الملاقاهٔ بالنّجاسـهٔ أو ما یوجب الحرمـهٔ، لـدلّ علی اسـتمرار ذاک الحکم واقعا، و لم یکن له حینئـذ بنفسه و لا بغایته دلالهٔ علی الاستصـحاب، و لا یخفی أنّه لا یلزم علی ذلک اسـتعمال اللفـظ فی معنیین ۴۲۶] اصـلا، و إنّمـا یلزم لو جعلت الغایـهٔ مع کونها من حـدود الموضوع و قیوده غایـهٔ لاسـتمرار حکمه، لیـدلّ علی القاعدهٔ و الاستصحاب من غیر تعرّض لبیان الحکم الواقعی للأشیاء أصلا [۱].

به‌عنوان موضوع، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد[۴۲۷].

استدلال به اخبار حلّیّت و طهارت

[۱]- اکنون مصـنّف برای حجّیّت استصـحاب به سه روایت تمسّک می‌نماینـد که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلّیّت است که وجه اشتراک آن روایات، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد.

الف- «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر[۴۲۸]».

ب- «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم انّه نجس ۴۲۹]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۱

ج- «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام ۴۳۰]».

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات ۴۳۱] مذکور استفاده می‌شود که مصنّف یکی از آن‌ها را تقویت و اختیار می کنند و دو احتمال دیگر را رد می‌نمایند.

اینک به توضیح معانی روایات سه‌گانه می‌پردازیم ضمنا در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی کنیم.

احتمـال اوّل: روایـات سه‌گـانه و امثال آن نه ارتباطی به استصـحاب دارنـد و نه ارتباطی به احکام واقعیّه، بلکه در صـدد افاده قاعـده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلّیّت هستند[۴۳۲].

توضیح ذلک: اکنون باید ببینیم غایتی ۴۳۳] که در روایات سه‌گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟

«حتّی تعلم»- غایت- قید موضوع و از خصوصیّات موضوع است، نه اینکه غایت حکم- طاهر- باشد و کأنّ مفاد روایت چنین است:

«کلّ شیء لم یعلم أنّه قذر فهو طاهر»، قید مذکور، خصوصیّتی در موضوع، اضافه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۲

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر»- حکم- روی هر شـیء بار نمی‌شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم یعلم انّه قذر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النّجاسهٔ و الطّهارهٔ بار می‌شود قطعا یک حکم ظاهری است و روایت، مبیّن قاعده طهارت است.

و همچنین در روایت دیگر، «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام»، «حتّی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کلّ شیء لم یعلم انّه حرام فهو حلال» و می‌دانیم که حلّیّتی که بر شیء مشکوک الحلّیّت و الحرمهٔ بار می‌شود، حلّیّت ظاهریّه است و در نتیجه می گوئیم روایت مذکور مبیّن قاعده حلّیّت است.

خلاصه: اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علّت مردود است.

الف- ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعیّه خودشان، بیان می کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهارهٔ و النّجاسهٔ هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلّیّت و الحرمهٔ باشند، مخصوصا که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

ب- ظاهر روایات مذکور، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتّی تعلم» قید «طاهر» و «حتّی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست.

احتمال دوّم: روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلّیّت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات- مغیّا- دلالت بر طهارت و حلّیّت دارد و ذیل- غایت- دلالت بر استصحاب می کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۳

بیان ذلک: صدر روایت- کلّ شیء طاهر- دلالت بر طهارت ظاهریّه می کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به‌عبارت دیگر، هر شیء که مشکوک الطّهارهٔ باشد، ظاهرا طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت- حتّی تعلم- می گوید آن طهارت ظاهریّه‌ای که ثابت شده، ادامه پیدا می کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اوّلی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که ما درصدد بیان حجّیّت آن هستیم.

اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعای ما و حجّیّت استصحاب می کنند.

لکن احتمال دوّم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

بیان ذلک: «حتّی تعلم» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می‌دهید و می گوئید «طاهر حتّی تعلم»؟

اگر غایت حکم است پس چرا «کلّ شیء» و صدر روایت را مقیّد به اشیائی می کنید که نجاست و طهارتشان مشکوک است؟ به‌عبارت دیگر، شما «حتّی تعلم» را، هم غایت حکم قرار دادید و هم قید موضوع، یعنی «حتّی تعلم» دو اثر دارد هم داخل دائره موضوع است و کأنّ چنین گفته شده «کلّ شیء حتّی تعلم»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حتّی تعلم».

خلاصه اینکه «حتّی تعلم» در استعمال واحد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصنّف، استعمال لفظ در دو معنا است و به‌نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است [۴۳۴].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۴

این احتمال [۴۳۵] اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوّم: اکنون نظر و مختار مصنّف را بیان می کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کلّه طاهر[۴۳۶]» مبیّن حکم ظاهری است، نه، «الماء کلّه طاهر» به‌صورت ضابطه و قضیّه کلّیّه، بیان گر حکم واقعی است منتها قابل تخصیص هم هست، نه اینکه یک قاعده غیر قابل تخصیص باشد به‌عبارت دیگر اگر اصلا غایت در روایت، ذکر نشده بود ما جمله «الماء کلّه طاهر» را چگونه معنا می کردیم؟ می گفتیم «طاهر» یک حکم واقعی است که برای «کلّ ماء» جعل شده است و حکمی را روی عنوان اوّلی بار نموده و اصلا مسأله

حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطّهارة و النّجاسة وجود ندارد.

«الماء کلّه طاهر»، «کلّ شیء طاهر»، «کلّ شیء حلال» این‌ها مبیّن قاعده کلّیه هستند که قابل تخصیص هم می‌باشند پس مغیّا بدون ملاحظه غایت، بیان‌گر طهارت و حلّیت واقعیّه است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می‌کنند اگر فاقد غایت باشند که مسأله، واضح است امّا مواردی که برای آنها غایتی ذکر می‌شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف- گاهی غایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی ندارد مانند «کلّ شیء طاهر حتّی یلاقی نجسا» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان‌طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۵

مع وضوح ظهور مثل (کلّ شیء حلال، أو طاهر) فی أنّه لبیان حکم الأشیاء بعناوینها الأوّلیّة، و هکذا (الماء کلّه طاهر)، و ظهور الغایة فی کونها حدّا للحکم لا لموضوعه، کما لا یخفی [۱].

«کلّ شیء طاهر واقعا حتّی یلاقی نجسا فاذا لاقی نجسا ینجس واقعا». در این قبیل تعبیرات نه غایت و نه مغیّا هیچ‌کدام بر استصحاب دلالت نمی‌کنند.

ب- گاهی هم حکم واقعی را بیان می‌کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می‌دهند مانند روایات محلّ بحث که ما در اینجا یک مطلب اضافه‌ای استفاده می‌کنیم که:

از اینکه غایت را «علم» قرار داده‌اند، می‌فهمیم که غایت می‌خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی مغیّای به علم نیست، می‌خواهد یک حکم ظاهری که مغیّای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می‌کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصحاب ندارد و می‌خواهد بگوید: «الماء کلّه طاهر- مغیّا- و الطّهارة الواقعیّة مستمرّة ظاهرا الی ان یعلم بالنّجاسة» یعنی طهارت واقعیّه در هرکجا که هست، استمرار پیدا می‌کند لکن استمرارش به‌حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاصه: مغیّای روایات ثلاثه، مبیّن حکم واقعی است و غایت آنها یک حکم ظاهری، به نام استصحاب را بیان می‌کند و اصلا استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی‌آید زیرا ما «حتّی تعلم» را فقط غایت حکم می‌گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی‌شویم.

[۱]- سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۶

فتأمّل [۴۳۷] جیّدا.

و لا یذهب علیک انّه بضمیمة عدم القول بالفصل قطعا بین الحلّیّة و الطّهارة و بین سائر الأحکام، لعمّ الدّلیل و تمّ [۱].

جواب: احتمال اوّل، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوّم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اوّل و دوّم مردود بود ضمنا مصنّف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می‌نمایند.

الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل ...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهارة و النّجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلّیّة و الحرمة هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهر شویم و بگوئیم صدر

روایات، مبیّن حکم ظاهری هست مخصوصا که کلمه کل در آنها استعمال شده است.

ب: قوله «و ظهور الغایة ...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجّیّت استصحاب در باب طهارت و حلّیت دلالت می‌کنند نه سایر ابواب.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۷

ثمّ لا یخفی أنّ ذیل موثّقة عمّار: «فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک» یؤیّد ما استظهرنا منها، من کون الحکم المغیّی واقعیّا ثابتا للشّیء بعنوانه، لا ظاهریّا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره فی أنّه متفرّع علی الغایة وحدها، و أنّه بیان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغیّی، کما لا یخفی علی المتأمّل [۱].

جواب: در بین تفاصیلی که اوّل بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می‌گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجّیّت دارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند ذیل موثقه عمّار[۴۳۸] آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می‌نماید لذا اکنون موثّقه عمّار را نقل می‌کنیم: «... عن عمّار، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (فی حدیث) قال: کلّ شیء نظیف حتّی تعلم انّه قذر، فاذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک»[۴۳۹].

آنچه را مصنّف قبلا استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه‌گانه- مغیّا- مبیّن حکم واقعی است و حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، ثابت می‌کند و هیچ‌گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطّهارة و النّجاسة و مشکوک الحلّیّة و الحرمة بیان نمی‌کند.

سؤال: چگونه ذیل موثّقه عمّار مؤیّد استظهار مصنّف است؟

جواب: همان‌طور که مشاهده کردید ذیل موثّقه عمّار دو جمله، ذکر شده است

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۸

ثمّ إنّک إذا حقّقت ما تلونا علیک ممّا هو مفاد الأخبار، فلا حاجة فی إطالة الکلام فی بیان سائر الأقوال، و النّقض و الإبرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا باس بصرفه إلی تحقیق حال الوضع، و أنّه حکم مستقلّ بالجعل کالتّکلیف، أو منتزع عنه و تابع له فی الجعل، أو فیه تفصیل، حتّی یظهر حال ما ذکر هاهنا بین التّکلیف و الوضع من التّفصیل [۱].

«فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک» ظاهر موثّقه عمار، این است که آن ذیل، متفرّع بر خصوص غایت می‌باشد و درصدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت- حتّی تعلم انّه قذر- است و چیزی را توضیح می‌دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و مغیّا باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان‌گر منطوق و مفهوم غایت هستند می‌فهمیم غایت‌ها[۴۴۰] قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کلّه طاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می‌کنند «کما لا یخفی علی المتأمّل».

خلاصه: به‌نظر مصنّف، روایات سه‌گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می‌کنند.

[۱]- تاکنون اخبار مستفیضه‌ای را در حجّیّت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که باتوجّه به آنها برای شما مشخّص شد که استصحاب مطلقا حجّیّت دارد- در احکام، موضوعات احکام، شکّ در رافع و شکّ در مقتضی و غیره- و نیازی نیست که سایر

اقوال را بیـان و نقض و ابرام نمـائیم لکن می‌خواهیم تحقیقی دربـاره احکـام وضـعیّه بکنیم و ببینیم آیـا احکام وضـعیّه دارای «جعل» مستقلی هستند یا اینکه تابع احکام

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۹

تکلیفیّه می‌باشـند و یا اینکه در مسئله باید تفصیل قائل شد و همچنین ببینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق دربـاره احکام وضـعیّه برای شـما مشـخّص می‌شود که آیا در باب استصـحاب و در جریان استصـحاب، بین احکام وضـعیّه و تکلیفیّه فرقی هست یـا نه چون یکی از اقوال یازده‌گـانه‌ای که شـیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده‌انـد مربوط به تفصـیل بین احکام وضعیّه و تکلیفیّه بود[۴۴۱].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۱

فنقول و بـاللّه الاسـتعانهٔ: لا خلاف کما لا إشـکال فی اختلاف التّکلیف ۴۴۲] و الوضع ۴۴۳] مفهوما، و اختلافهما فی الجملـهٔ موردا؛ لبداههٔ ما بین مفهوم السببیّهٔ أو الشّرطیّهٔ و مفهوم مثل الإیجاب أو الاستحباب من المخالفهٔ و المباینهٔ [۱].

احکام وضعیّه

اشاره

[۱]- مصنّف قبل از شروع بحث اصلی، متذکّر سه مقدّمه شده‌اند.

الف- بین احکام وضعیّه و تکلیفیّه چه نسبتی برقرار است؟

بین حکم وضعی ۴۴۴] و تکلیفی ۴۴۵] از نظر مفهوم، اختلاف، وجود دارد زیرا کاملا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۲

کما لا ینبغی النّزاع فی صحّهٔ تقسیم الحکم الشّرعی إلی التّکلیفی و الوضعی بداههٔ أنّ الحکم و إن لم یصحّ تقسیمه إلیها ببعض معانیه و لم یکد یصح إطلاقه

واضـح است که مثلا بین وجوب ۴۴۶]- که یک حکم تکلیفی است- و سـببیّت که حکم وضـعی می‌باشد، هیچ‌گونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود دارد.

امّـا از نظر مصـداق و مـورد، بین حکم وضـعی و تکلیفی فی‌الجمله اختلافی وجود دارد به‌عبـارت دیگر از نظر مصـداق بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است یعنی دو مادّه افتراق و یک مادّه اجتماع دارند.

بیـان ذلک: مادّه اجتماع: در اکثر ابواب عقود و ایقاعات، هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضـعی مثلا زوجیّت، یک حکم وضعی است و همراه با آن، چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند: جواز وطی، جواز نظر، وجوب انفاق و ...

گـاهی هم حکم وضـعی وجود دارد بـدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشـد مثلا اگر زیـد فردی را در اجرای صـیغه عقـدی وکیل کنـد، در این صورت، برای آن شـخص فقط وکالت در اجرای صـیغه، محقّق است بدون اینکه همراه آن، یک حکم تکلیفی، وجود داشته باشد.

گاهی از اوقات، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بـدون اینکه همراه آن، یک حکم وضـعی وجود داشـته باشـد مثلا «شـرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم وضعی وجود ندارد.

خلاصه: مفهوما بین حکم وضعی و تکلیفی، مباینت وجود دارد ولی از نظر مصداق و مورد، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقّق است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۳

علی الوضع، إلا أنّ صحّة تقسیمه بالبعض الآخر إلیهما و صحّة إطلاقه علیه بهذا المعنی، مما لا یکاد ینکر، کما لا یخفی، و یشهد به کثرة إطلاق الحکم علیه فی کلماتهم، و الالتزام بالتّجوّز فیه، کما تری [۱].

---

[۱]- ب- مقدّمه دیگر اینکه می گویند «الحکم امّا تکلیفیّ و إمّا وضعیّ» مقسم آن تقسیم چیست به‌عبارت واضح‌تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به‌عنوان مقسم به‌کاررفته، چیست؟

فعلا دو معنا برای آن ذکر می کنیم.

۱- حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعیّه‌ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخییر باشد به‌عبارت واضح‌تر: «انّ الحکم الشّرعی یطلق تارة علی خطاب اللّه المتعلّق بافعال المکلّفین من حیث الاقتضاء و التّخییر».

اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم- مقسم- قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیّات از احکام شرعیّه، خارج می‌شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء- زجر و بعث- و تخییر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

۲- معنای دیگر حکم: «ما یؤخذ من الشّارع بما هو شارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدّس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می‌بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده‌اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می‌دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه‌ای بر مجازیّت وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۴

و کذا لا وقع للنّزاع فی أنّه محصور فی أمور مخصوصة، کالشّرطیّة و السّببیّة و المانعیّة- کما هو المحکی عن العلّامة- أو مع زیادة العلّیّة و العلامیّة، أو مع زیادة الصّحّة و البطلان، و العزیمة و الرخصة، أو زیادة غیر ذلک ۴۴۷]- کما هو المحکی عن غیره- أو لیس بمحصور، بل کلّما لیس بتکلیف ممّا له دخل فیه أو فی متعلّقه و موضوعه، أو لم یکن له دخل مما أطلق علیه الحکم فی کلماتهم؛ ضرورة أنّه لا وجه للتّخصیص بها بعد کثرة إطلاق الحکم فی الکلمات علی غیرها، مع أنّه لا تکاد تظهر ثمرة مهمّة علمیّة أو عملیّة للنّزاع فی ذلک [۱].

---

[۱]- ج- آیا همان‌طور که تعداد احکام تکلیفیّه، محدود و معیّن هست، تعداد احکام وضعیّه هم معیّن و محدود است؟

می‌دانید پنج قسم، حکم تکلیفی داریم که «لا یزید و لا ینقص» امّا در مورد تعداد احکام وضعی، اختلاف هست از جمله:

از مرحوم علّامه، حکایت شده که تعداد احکام وضعیّه سه‌تا است: شرطیّت، سببیّت و مانعیّت.

بعضی هم گفته‌اند که تعداد احکام وضعیّه، پنج‌تا هست: شرطیّت، سببیّت، مانعیّت، علّیّت و علامیّت ۴۴۸].

بعضی هم گفته‌اند تعداد احکام وضعیّه نه‌تا است یعنی به پنج حکم مذکور،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۵

چهار حکم دیگر افزوده‌اند که عبارتند از: صحّت، بطلان، عزیمت و رخصت.

مصنّف فرموده‌اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعیّه، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می کنیم ۴۴۹] و

جزء احکام تکلیفی نیست، از احکام وضعیّه محسوب می‌شود که گاهی آن حکم وضعی، دخالت در حکم تکلیفی دارد، مانند زوجیّت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلّق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیّت- مثلاـ استقبال قبله، شرط نماز است- و گاهی هم حکم وضعی هیچ‌گونه دخالتی در حکم تکلیفی ندارد مثلا کسی که وکیل می‌شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ‌گونه حکم تکلیفی مترتّب نمی‌شود.

اشکال: به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتّب می‌شود.

جواب: جواز اجرای صیغه، قبل از وکالت هم تحقّق داشت یعنی کسی که وکیل در اجرای صیغه هم نباشد می‌تواند به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شما فردی را وکیل نمائید، که مستأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسکان دهد در این صورت بعد از وکالت، جواز تصرّف هم مترتّب می‌شود.

خلاصه مقدّمه سوّم: وجهی ندارد که ما احکام وضعیّه را به تعداد معیّن ۴۵۰]، منحصر نمائیم و مخصوصا که می‌بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضعی، اطلاق کرده‌اند مانند حرّیّت و رقّیّت و به‌علاوه بحث در حصر و عدم حصر احکام وضعیّه ثمره علمی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۶

و إنّما المهمّ فی النّزاع هو أنّ الوضع کالتّکلیف فی أنّه مجعول تشریعا بحیث یصحّ انتزاعه بمجرّد إنشائه، أو غیر مجعول کذلک، بل إنّما هو منتزع عن التّکلیف و مجعول بتبعه و بجعله [۱].

و التّحقیق أنّ ما عدّ من الوضع علی أنحاء: منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشریعا أصلا، لا استقلالا و لا تبعا، و إن کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک ۴۵۱].

و منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل التّشریعی إلا تبعا للتّکلیف.

و منها: ما یمکن فیه الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعا للتّکلیف بکونه منشأ لانتزاعه، و إن کان الصّحیح انتزاعه من إنشائه و جعله، و کون التّکلیف من آثاره و أحکامه، علی ما یأتی الإشارة إلیه [۲].

---

[۱]- بعد از مقدّمات مذکور، وارد اصل بحث می‌شویم که: آیا همان‌طور که احکام تکلیفیّه، دارای «جعل» مستقلّی هستند، احکام وضعیّه هم دارای «جعل استقلالی» می‌باشند به‌عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع مقدّس، تک‌تک احکام تکلیفی را- مستقلا- جعل نموده، احکام وضعیّه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان‌طور که مرحوم شیخ فرموده‌اند احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلّی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیّه می‌باشند؟- طبق مبنای مرحوم شیخ نمی‌توان حتّی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد- و یا اینکه باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

اقسام احکام وضعیّه

اشاره

[۲]- مصنّف فرموده‌اند: حق این است که احکام وضعیّه بر سه قسم هستند و ابتداء به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۷

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می‌کنند و سپس به تفصیل آنها می‌پردازند.

۱- قسم اوّل از احکام وضعیّه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر و بالاتر است و اصلا شارع مقدّس آنها را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه «جعل» شرعی به آن، متعلّق نمی‌شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلّق می‌گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است، مانند سببیّت ۴۵۲].

۲- قسم دوّم از احکام وضعیّه، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می‌شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن، یک حکم وضعی، جعل نمود مانند جزئیّت- للمکلّف به-

۳- قسم سوّم از احکام وضعیّه، بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلّق گیرد- یعنی محتمل‌الوجهین و ممکن الوجهین هستند- لکن مصنّف فرموده‌اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه، جعل استقلالی تعلّق می‌گیرد یعنی قسم سوّم از احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند.

خلاصه: قسم دوّم احکام وضعی از توابع تکلیف، محسوب می‌شوند به‌خلاف قسم سوّم که نقطه مقابل قسم دوّم هست زیرا در قسم سوّم، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلا در عقد نکاح، شارع مقدّس، زوجیّت را جعل نموده، به دنبال

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۸

اما النّحو الأوّل ۴۵۳]: فهو کالسّببیّة و الشّرطیّة و المانعیّة و الرّافعیّة لما هو سبب التّکلیف و شرطه و مانعه و رافعه، حیث أنّه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التّکلیف المتأخّر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا [۱].

زوجیّت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی، وجوب نفقه، مترتّب می‌شود که این احکام از آثار حکم وضعی- زوجیّت- می‌باشند.

قسم اوّل احکام وضعیّه

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم، احکام وضعیّه بر سه قسمند، اکنون به توضیح قسم اوّل می‌پردازیم.

به قسم اوّل از احکام وضعیّه، هیچ‌گونه جعل شرعی، تعلّق نمی‌گیرد- نه استقلالا و نه تبعا- گرچه مجعول تکوینی هستند مانند سببیّت، شرطیّت، مانعیّت و رافعیّت.

تذکّر اوّل: سببیّت و سایر اخوات آن- شرطیّت، مانعیّت و رافعیّت- هرکدام برای اصل تکلیف- نه، مکلّف به- سببیّت، شرطیّت، مانعیّت یا رافعیّت دارند.

یعنی مسبّب، عبارت است از نفس تکلیف، به‌نحوی‌که اگر آن سبب نباشد، اصل

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۹

تکلیف، تحقّق پیدا نمی‌کند و همچنین اگر آن شرط، موجود نباشد اصل تکلیف، محقّق نمی‌شود و ...

اینک لازم است به ذکر چهار مثال بپردازیم:

مثالی برای سببیّت: مثلا دلوک شمس، سبب وجود نماز ظهر می‌باشد، «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ ...»[۴۵۴] نماز را از زوال خورشید به پا دارید ...

یعنی دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک، نماز، واجب نیست- دلوک شمس سبب اصل تکلیف است-

«دلوک شمس به‌معنی زوال آفتاب از دائره نصف‌النّهار است که وقت ظهر می‌باشد، و در اصل از مادّه «دلک» به‌معنی مالیدن گرفته‌شده، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدّت تابش آفتاب، چشم خود را می‌مالد و یا از «دلک» به‌معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دائره نصف‌النّهار به سمت مغرب متمایل می‌شود و یا اینکه ۴۵۵] ...»

مثالی برای شرطیّت: از جمله شرائط عامّه تکلیف، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیّت دارد به‌نحوی که اگر بلوغ، موجود نباشد، اصلا تکلیفی متوجّه انسان نمی‌شود.

تذکّر دوّم: دو حکم وضعی مذکور- سببیّت و شرطیّت- در «حدوث» تکلیف، مؤثّر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف، محقّق نشود مسبّب یا مشروط تحقّق پیدا نمی‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۰

مثالی برای مانعیّت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می‌تواند مانعیّت داشته باشد.

مثالی برای رافعیّت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلّف، محقّق شده برمی‌دارد.

تذکّر سوّم: دو حکم وضعی مذکور- مانعیّت و رافعیّت- در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقّق پیدا کنند، نمی‌گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می‌شوند و همان‌طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی‌گذارد تکلیف محقّق شود البتّه می‌توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد.

مجدّدا متذکّر می‌شویم که به قسم اوّل از احکام وضعیّه هیچ‌گونه جعل شرعی تعلّق نمی‌گیرد- نه استقلالا و نه تبعا-

لازم به تذکّر است که مصنّف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می‌کنیم:

الف: سؤال- چرا نمی‌توان، سببیّت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حیث انّه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التّکلیف المتأخّر عنها ذاتا حدوثا[۴۵۶] او ارتفاعا[۴۵۷]».

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۱

کما أنّ اتّصافها بها لیس إلا لأجل ما علیها من الخصوصیّة المستدعیة لذلک تکوینا، للزوم أن یکون فی العلّة بأجزائها ربط خاصّ به ۴۵۸] کانت مؤثّرة فی معلولها، لا فی غیره، و لا غیرها فیه، و إلا لزم أن یکون کلّ شیء مؤثّرا فی کلّ شیء، و تلک الخصوصیّة لا تکاد توجد فیها بمجرّد إنشاء مفاهیم العناوین، و مثل قول: دلوک الشّمس سبب لوجوب الصّلاة إنشاء لا إخبارا، ضرورة[۴۵۹] بقاء

جواب: چون مستلزم تقدّم الشّیء علی نفسه می‌باشد به‌عبارت دیگر گفتیم دلوک شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیّت دارد یعنی وجوب، مسبّب است و می‌دانیم که رتبه و مقام مسبّب، از سبب و سببیّت سبب، متأخّر است ۴۶۰]. همان‌طور که مسبّب از ذات سبب، تأخّر دارد، از سببیّت سبب هم متأخّر است، همان‌طور که حرارت از «نار» تأخّر دارد، از آن خصوصیّت و رابطه‌ای که بین نار و حرارت، موجود است هم متأخّر می‌باشد. لذا می‌گوئیم سببیّتی که بر تکلیف و بر مسبّب تقدّم دارد چگونه می‌توان آن سببیّت را از مسبّب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکلیفی بدانیم، معنایش این است که ابتداء باید حکم تکلیفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائیم درحالی‌که در فرض مسئله، نفس حکم تکلیفی، عنوان مسبّب دارد و مسبّب نمی‌تواند بر سبب و سببیّت سبب، تقدّم داشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۲

الدّلوک علی ما هو علیه قبل إنشاء السّببیّة له، من کونه واجدا لخصوصیّة مقتضیة لوجوبها أو فاقدا لها، و إنّ الصّلاة لا تکاد تکون

واجبة عند الدّلوک ما لم يکن هناک ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبة لا محالة و إن لم ينشأ السّببيّة للدّلوک أصلا [۱].

---

[۱]- ب: مطلب ديگری را که مصنّف در اين قسمت، بيان کرده‌اند، اين است که:

اتّصاف سبب تکليف به سببيّت، شرط تکليف به شرطيّت، مانع تکليف به مانعيّت و همچنين اتّصاف رافع تکليف به رافعيّت، به خاطر يک خصوصيّت تکوينی ۴۶۱] است که در سبب و اخوات ۴۶۲] آن وجود دارد زيرا لازم است بين علّت و معلول سنخيّت و ارتباط خاصّی باشد تا علّت در معلول، تأثير نمايد مثلا بين نار و حرارت خصوصيّتی هست که نار، سبب احراق می‌گردد و الا اگر بين علّت و معلول، ارتباط و سنخيّت نباشد بايد هر شیء در شیء ديگر، اثر بگذارد و مسأله علّيّت و معلوليّت منتفی می‌شود مثلا آب بايد بتواند در احراق تأثير نمايد و همچنين نار در تبريد مؤثّر باشد باتوجّه به آنچه که بيان کرديم:

سببيّتی که در دلوک شمس، وجود دارد اصلا ارتباطی به عالم تشريع ندارد بلکه يک امر تکوينی است يعنی دلوک شمس، دارای خصوصيّتی است که در ايجاب نماز، اثر می‌گذارد به‌عنوان مثال وقتی می‌گوئيم «النّار سبب للحرارة»، همان‌طور که «نار» يک موضوع تکوينی است سببيّتش هم يک امر تکوينی است، و مسبّبش هم يک امر تکوينی است به‌عبارت ديگر در مثال مذکور، سبب، سببيّت و مسبّب همگی از امور تکوينی هستند امّا در محلّ بحث- دلوک شمس- ذات سبب و سببيّت

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۲۳

- خصوصيّت مربوط به سبب- هر دو، امر تکوينی هستند منتها مسبّب- وجوب نماز- يک امر تشريعی است ولی سبب و سببيّت از دائره تشريع، خارج هستند البتّه اگر شارع مقدّس، بيان نکند که دلوک شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه ديگر نمی‌توانيم اين سببيّت را کشف نمائيم يعنی سببيّت مذکور از چيزهائی است که ما از شارع، اخذ می‌نمائيم و به همين لحاظ، عنوان «حکم» برآن اطلاق می‌شود و الاـ در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببيّت دلوک با سببيّت نار فرقی بينشان نيست، جز اينکه سببيّت آتش برای حرارت يک امر محسوس و وجدانی است امّا سببيّت دلوک برای وجوب را بايد از شارع اخذ نمود.

سؤال: آيا آن خصوصيّت و سببيّتی که در دلوک شمس و نظاير آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقّق می‌شود؟

جواب: همان‌طور که بيان کرديم آن خصوصيّت، يک امر تکوينی است و با انشاء و جعل شارع، تحقّق پيدا نمی‌کند مثلا اگر شارع بفرمايد «دلوک الشّمس سبب لوجوب الصّلاة»، او ما را نسبت به يک تکليف، مطّلع نموده است نه اينکه او برای دلوک، سببيّت را جعل نموده ۴۶۳].

قوله «ضرورة بقاء الدّلوک على ما هو عليه قبل انشاء السّببيّة ...».

اگر شارع، بما هو شارع برای دلوک شمس، سببيّت را انشاء کند، تغييری در آن ايجاد نمی‌شود و دلوک به همان حال قبلی خود، باقی است يعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوک شمس، واجد آن خصوصيّت تکوينی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصيّت بوده با انشاء شارع تغييری در آن

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۲۴

و منه ۴۶۴] انقدح أيضا، عدم صحّة انتزاع السّببيّة له حقيقة من إيجاب الصّلاة عنده ۴۶۵]، لعدم اتّصافه بها بذلک ضرورة.

نعم ۴۶۶] لا بأس باتّصافه بها عناية، و اطلاق السّبب عليه مجازا، كما لا بأس بأن يعبّر عن إنشاء وجوب الصّلاة عند الدّلوک- مثلا- بأنّه سبب لوجوبها فكنّى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلک أنّه لا منشأ لانتزاع السّببيّة و سائر ما لأجزاء العلّة للتّكليف، إلا ما [عمّا] هی عليها من الخصوصيّة الموجبة لدخل كلّ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبّر جيّدا [۱].

ایجاد نمی‌شود منتها همان‌طور که اشاره کردیم اگر شارع، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به‌خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می‌کنیم.

[۱]- از مطالب گذشته، مشخّص شد که صحیح نیست که سببیّت دلوک را از ایجاب الصّلاهٔ عند الدّلوک، انتزاع نمائیم- صحیح نیست که سببیّت دلوک را از یجب الصّلاهٔ عند الدّلوک انتزاع نمائیم- زیرا به مجرّد وجوب نماز، عند الدّلوک، نمی‌توان گفت که دلوک شمس، سببیّت دارد مگر به‌صورت مجاز و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۲۵

و أمّا النّحو الثّانی: فهو کالجزئیّهٔ و الشّرطیّهٔ و المانعیّهٔ و القاطعیّهٔ، لما هو جزء المکلّف به و شرطه و مانعه ۴۶۷] و قاطعه، حیث أنّ اتّصاف شیء بجزئیّهٔ المأمور به أو شرطیته أو غیرهما لا یکاد یکون إلا بالأمر بجملهٔ أمور مقیّدهٔ بأمر وجودیّ أو عدمیّ، و لا یکاد یتّصف شیء بذلک- أی کونه جزءا أو شرطا للمأمور به- إلا بتبع ملاحظهٔ الأمر بما یشتمل علیه مقیّدا بأمر آخر[۴۶۸]، و ما لم یتعلّق بها الأمر کذلک لما کاد اتّصف بالجزئیّهٔ أو الشّرطیّهٔ، و إن أنشأ الشّارع له الجزئیّهٔ أو الشّرطیّهٔ [۱].

خلاصه بحث: از آنچه که تاکنون بیان نموده‌ایم، معلوم شد که اجزای علّت تامّه تکلیف اعم از سبب، شرط، مانع و رافع، همگی دائر مدار خصوصیّت واقعیه‌ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقّق دارد و بدون آن خصوصیّت بر آنها عناوین مذکور، اطلاق نمی‌شود مگر به‌عنوان مجاز، خلاصه، این قسم از احکام وضعیّه، قابل جعل تشریعی نیستند.

قسم دوّم احکام وضعیّه

[۱]- قسم دوّم احکام وضعیّه مسلّما تابع احکام تکلیفیّه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد، نمی‌توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیّت، شرطیّت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۲۶

مانعیّت و قاطعیّت- چهار مثال برای جزء[۴۶۹]، شرط[۴۷۰]، مانع ۴۷۱] و قاطع ۴۷۲]-

سؤال: مقصود از جزئیّت و اخوات آن چیست؟ جزئیّت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده‌اند؟

جواب: مقصود، جزئیت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت برای مأمور به است.

اگر چیزی بخواهد برای مأمور به‌عنوان جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و چیزی مأمور به قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلا اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیّت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیّت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکّبی- مانند نماز- یا مقیّدی ماموربه واقع نشود نمی‌توان عنوان جزئیّت یا شرطیّت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکّبی متعلّق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیّت للمأمور به را انتزاع نمود و همچنین باید مقیّدی و مشروطی مأمور به، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیّت را انتزاع نمود.

مثلا اگر مأمور به مقیّد به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأمور به، عنوان مانعیّت، پیدا می‌کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور- شرطیّت، جزئیّت، مانعیّت و قاطعیّت- را انتزاع نمود و الا به مجرّد انشاء جزئیّت و اقران آن نمی‌توان جزئیّت را برای یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۲۷

و جعل الماهيّة و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمّة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئيّة المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئيّة للمأمور به أو الشّرطيّة له إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، و بدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلا، و إن اتّصف بالجزئيّة أو الشّرطيّة للمتصوّر أو لذى المصلحة كما لا يخفى [۱].

شيء، جعل و انتزاع نمود فرضا اگر شارع مقدّس بگويد «جعلت السّورة جزء للصّلاة» ولى امرى به نماز، تعلّق نگرفته باشد، نمى‌توان عنوان جزئيّت للمأمور به را انتزاع نمود- البتّه با انشاء مذكور، سوره، جزء نماز مى‌شود ولى چون برحسب فرض ما امرى متعلّق نماز نشده، نمى‌توان عنوان جزئيّت را انتزاع نمود-

[۱]- توهّم: زمانى كه شارع، ماهيّتى و مركّبى را جعل و اختراع نمود كه مقيّد به امور و چيزهاى خاصّى است، در اين صورت به مجرّد جعل شارع مى‌توان براى هريك از اجزاء و قيود، عنوان جزئيّت و شرطيّت را انتزاع نمود و نيازى نيست كه عنوان جزئيّت و اقران آن را از امر متعلّق به مأمور به انتزاع نمود لذا مى‌گوئيم جزئيّت و امثال آن به تبع حكم تكليفى جعل نمى‌شوند.

دفع توهّم: به‌عنوان مثال گاهى مى‌خواهيم، بگوئيم سوره، جزء يك ماهيّت مركّبى است كه صددرصد، مصلحت دارد، در اين صورت نيازى به امر شارع نداريم. و گاهى مثلا- مى‌خواهيم، بگوئيم سوره، جزء ماهيّتى است كه شارع، قبل از امر، آن ماهيّت را تصوّر نموده، و براى ماهيّت متصوّره، جزئيّت داشته، در اين صورت هم به امر شارع، نياز نداريم امّا اگر عنوان سوّمى را بخواهيم براى سوره، درست كنيم، و بگوئيم سوره براى مأمور به جزئيّت دارد، در اين صورت نمى‌توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئيّت للمأمور به داد بلكه بايد امر شارع به آن

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۳۲۸

و أمّا النّحو الثّالث: فهو كالحجيّة[۴۷۳] و القضاوة[۴۷۴] و الولاية[۴۷۵] و النّيابة و الحرّيّة و الرّقيّة و الزّوجيّة و الملكيّة إلى غير ذلك، حيث أنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التّكليفيّة الّتى تكون فى مواردها- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها [۱].

مركّب و مقيّد، تعلّق گيرد، تا بتوان براى اجزاء و شرائط آن مأمور به، جزئيّت و شرطيّت را انتزاع نمود و لزومى ندارد كه به آن اجزاء يا شرائط، جعل مستقلّى تعلّق گيرد بلكه وقتى شارع، امر خود را متوجّه نمازى نمود كه «اوّلها التّكبير و آخرها التّسليم» است در اين صورت مى‌توان براى اجزاء و شرائط، عنوان جزئيّت و شرطيّت را انتزاع نمود.

قسم سوّم احكام وضعيّه

[۱]- بعضى بلكه بسيارى از احكام وضعيّه از نظر مقام ثبوت، هم ممكن است جعل استقلالى داشته باشند و هم امكان دارد جعل تبعى به آنها تعلّق گيرد امّا از نظر مقام اثبات، به اين قسم از احكام وضعيّه، جعل استقلالى متعلّق مى‌شود مانند حجّيّت، قضاوت، ولايت، نيابت، حرّيّت، رقّيّت، زوجيّت، ملكيّت و امثال آنها.

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۳۲۹

إلا[۴۷۶] أنّه لا- يكاد يشكّ فى صحّة انتزاعها من مجرّد جعله تعالى ۴۷۷]، أو من ۴۷۸] بيده الأمر من قبله- جلّ و علا- لها بإنشائها، بحيث يترتّب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحّة انتزاع الملكيّة و الزّوجيّة و الطّلاق و العتاق بمجرّد العقد أو الايقاع ممّن ۴۷۹] بيده الاختيار بلا ملاحظة التّكاليف و الآثار، و لو كانت منتزعة

مثلا می‌توان گفت که وقتی معامله‌ای و بیعی واقع می‌شود، شارع مقدّس، مستقلا برای طرفین ملکیّت را انشاء می‌کند یعنی «یجعل المشتری مالکا للمبیع و البائع مالکا للثّمن» و می‌توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیّت را جعل

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۰

عنها لما کاد یصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم أن لا یقع ما قصد، و وقع ما لم یقصد.

کما لا ینبغی أن یشکّ فی عدم صحّة انتزاعها عن مجرّد التّکلیف فی موردها فلا ینتزع الملکیّة عن إباحة التّصرفات، و لا الزّوجیّة من جواز الوطی، و هکذا سائر الاعتبارات فی أبواب العقود و الإیقاعات ۴۸۰].

فانقدح بذلک أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تکون مجعولة بنفسها، یصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها کالتّکلیف، لا مجعولة بتبعه و منتزعة عنه [۱].

می‌کند، البتّه احتمال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصرّف و به دنبال نکاح، جواز وطی و وجوب نفقه و ... را جعل می‌نماید که طبق احتمال اخیر، ملکیّت و زوجیّت، مجعول استقلالی نیستند بلکه به تبع احکام تکلیفی- جواز تصرّف و جواز وطی- جعل می‌شوند.

بعضی از بزرگان از جمله، شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده‌اند و فرموده‌اند تمام احکام وضعیّه، دارای جعل تبعی هستند نه جعل استقلالی، لکن مصنّف فرموده‌اند قسم سوّم از احکام وضعیّه، دارای جعل استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیف جعل نمی‌شوند.

[۱]- سؤال: چرا قسم سوّم از احکام وضعیّه مستقلا، جعل شده‌اند- مجعول استقلالی هستند نه تبعی-

جواب: از مجموع کلمات مصنّف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می‌شود.

اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقاعات مستقلا حکم وضعی- زوجیّت در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۱

نکاح و بینونت در طلاق- جعل ننموده است، بلکه به دنبال نکاح و طلاق و امثال آنها حکم تکلیفی جعل نموده ولی ما از آن احکام تکلیفی، احکام وضعیّه را انتزاع می‌کنیم لازمه آن، عبارتست از:

۱- «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع»، مثلا بیع را چنین معنا می‌کنند «تملیک عین بمال»، یعنی بایع، قصد تملیک و مشتری قصد تملّک دارد و مقصود متعاقدین، تملیک و تملّک است و شارع مقدّس هم فرموده است «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، یعنی همان چیزی که مقصود شما تحقّق پیدا می‌کند.

حال اگر بگوئیم، گرچه متعاملین قصد تملیک و تملّک دارند، امّا شارع، ملکیّت را اعتبار ننموده بلکه او فقط حکم تکلیفی- جواز تصرّف- جعل نموده، ولی به تبع آن حکم تکلیفی، حکم وضعی جعل می‌شود، آیا این مطلب برخلاف مقصود متعاقدین نیست؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع، اعتبار نموده، مقصود آنها نبوده است.

و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح، زوجیّت است امّا اگر بگوئیم، شارع، زوجیّت را اعتبار نکرده، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار نموده، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیّتی هم می‌توان انتزاع نمود، این مطلب برخلاف مقصود زوجین می‌باشد زیرا در عقد نکاح، زوجه با «زوّجت و انکحت» زوجیّت را انشاء می‌کند و زوج هم همان زوجیّت را قبول می‌کند.

تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوّم از احکام وضعیّه، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی.

۲- مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم، اصل این «انتزاع»، مورد مناقشه است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۲

علّت مناقشه چیست؟

مصنّف، علّت آن را بیان نمی‌کنند لکن دلیل آن، عبارت است از اینکه: به عنوان مثال، شما در عقد نکاح، زوجیّت را از چه چیز انتزاع می‌کنید؟

از جواز وطی و وجوب نفقه، زوجیّت را انتزاع می‌کنیم.

اگر وجوب انفاق و جواز وطی، فقط در مورد زوجیّت باشد، کلام شما تا حدّی قابل قبول است ولی ما می‌بینیم جواز وطی برای مولا- در مورد امه- هم تحقّق دارد.

سؤال: آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی‌باشد؟

جواب: آری پس چرا شما در آنجا زوجیّت را انتزاع نمی‌کنید؟

لذا می‌گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیّه از احکام تکلیفیّه مورد مناقشه است.

مثال دیگر: شما در باب بیع، ملکیّت را از چه چیز، انتزاع می‌کنید؟

از جواز و اباحه تصرّف، ملکیّت را انتزاع می‌نمائیم.

سؤال: آیا اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیّت است که شما از آن ملکیّت را انتزاع می‌کنید؟

جواب: نمی‌توانید بگوئید اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیّت است بلکه باید بگوئید جواز تصرّف، لازم اعمّ ملکیّت است و در غیر ملکیّت هم اباحه تصرّف، وجود دارد مثلا- اگر فردی به دوستش گفت، «ابحت لک التّصرّف فی مالی» در این صورت، اباحه تصرّف، وجود دارد امّا مسئله ملکیّت مطرح نیست.

خلاصه: اگر احکام تکلیفیّه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیّه بود، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی، چندان مانعی نداشت در حالی که می‌بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلا در آن موارد،

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۳۳

وهم و دفع: أمّا الوهم ۴۸۱]: فهو أن الملکیّة کیف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرّد الجعل و الإنشاء الّتی تکون من خارج المحمول، حیث لیس بحذائها فی الخارج شیء، و هی إحدی المقولات المحمولات بالضّمیمة الّتی لا تکاد تکون بهذا السّبب، بل بأسباب أخر کالتّعمّم و التّقمّص و التّنعّل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملک، و أین هذه من الاعتبار الحاصل بمجرّد إنشائه؟ [۱].

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می‌گوئیم: قسم سوّم از احکام وضعیّه، مانند زوجیّت و امثال آن، مجعول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

[۱]- اشکال: گفتید ملکیّت یکی از احکام وضعیّه است و آن را از امور اعتباریّه، قرار دادید، آن را چیزی به حساب آوردید که ما بحذاء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیّت واقع نمی‌شود یعنی نمی‌توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هی الملکیّة» بلکه اگر کسی ملکیّت را اعتبار نماید، در این صورت، ملکیّت تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر کسی آن را اعتبار نکند، ملکیّت محقّق نمی‌شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری، خارج محمول می‌گویند زیرا در خارج واقعیّتی- به نام ملکیّت- که بتوان آن را احساس نمود، وجود ندارد درحالی‌که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا، ملکیّت را یکی از مقولات ۴۸۲]

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۳۴

تسعه شمرده‌اند آن‌هم مقولاتی که به اصطلاح، محمول بالضّمیمه است یعنی ما بحذاء خارجی و تأصّل دارد و انسان می‌تواند آن را

احساس و فرضا ببیند و مقوله «جده»- ملک- از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصّل‌ه‌ای است که واقعیّت عینیّه دارد و راه تحقّق آن‌هم، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد، مقوله «جده» تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقّق می‌شود بعضی از امثله‌ای که برای مقوله «جده» بیان کرده‌اند عبارت است از:

تعمّم، تقمّص و تنعّل، به حالتی که به‌واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر، حاصل می‌شود، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش، تنعّل گویند که این‌ها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری، مثلا اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معمّم، اعتبار کنید، تعمّم، حاصل نمی‌شود و مقوله جده، در مورد او محقّق نمی‌گردد.

خلاصه: بین کلام شما- مصنّف- با مطلبی که در فلسفه، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر، مقوله جده، صحبت شده، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصّله می‌دانند امّا شما ملک را یک امر اعتباری به‌حساب آوردید که با جعل و اعتبار، تحقّق پیدا می‌کند و واقعیّتی برای آن، قائل نشدید[۴۸۳].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۵

و أمّا الدّفع: فهو أنّ الملک یقال بالاشتراک علی ذلک، و یسمّی بالجدة أیضا و اختصاص شیء بشیء خاصّ، و هو ناش إمّا من جهة إسناد وجوده إلیه، ککون العالم ملکا للباری جلّ ذکره، أو من جهة الاستعمال و التّصرف فیه، ککون الفرس لزید برکوبه له و سائر تصرّفاته فیه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختیاره بیده، کملک الأراضی و العقار البعیدة للمشتری بمجرّد عقد البیع شرعا و عرفا. فالملک الّذی یسمّی بالجدة أیضا، غیر الملک الّذی هو اختصاص خاصّ ناش من سبب اختیاریّ کالعقد، أو غیر اختیاری کالإرث، و نحوهما من الأسباب الاختیاریّة و غیرها، فالتّوهّم إنّما نشأ من إطلاق الملک علی مقولة الجدة أیضا، و الغفلة عن أنّه بالاشتراک بینه و بین الاختصاص الخاصّ و الإضافة الخاصّة الإشراقیّة کملکه تعالی للعالم، أو المقولیّة[۴۸۴] کملک غیره لشیء بسبب من تصرّف و استعمال أو إرث أو عقد أو غیرهما من الأعمال، فیکون شیء ملکا لأحد بمعنی، و لآخر بالمعنی الآخر، فتدبّر [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف فرموده‌اند مطلبی را که از فلسفه نقل کردید و مقوله‌ای که به‌عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن، مقوله «ملک» هم می‌گویند، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که:

«ملک»، لفظ مشترک است- ظاهر عبارت مصنّف این است که اشتراکش هم لفظی می‌باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است امّا برای معانی متعدّد و متغایر وضع شده است- و یکی از معانی «ملک»، همان معنائی است که در فلسفه خوانده‌اید و همان هیئت و حالت خاصّه، از مقولات نه‌گانه، نام او جده، محمول بالضّمیمه و از

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۶

امور واقعیّه است که قابل انشاء و اعتبار نیست امّا «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، امّا آن‌قدر جامع، بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می‌توان گفت که برای ملک دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می‌کنند.

۲- معنای دیگرش قدر جامعی است که بین همان معانی متصوّره است و آن عبارت است از «اختصاص شیء بشیء خاص»، یک اضافه و اختصاص مخصوصی است که مثلا بین مالک و مملوک، وجود دارد که از آن به «ملک»، تعبیر می‌کنند منتها آن اضافه و آن اختصاص، عللی می‌تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشی است از جهت اسناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضافه دارد مثلاـ تمامی عالم، «ملک» باری‌تعالی جلّ اسمه می‌باشد و معنای این ملکیّت این است که وجود مملوکات به خداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشّح از اوست پس یک علّت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشراقیّه است.

۲- علّت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصرّف و حیازت است، همین‌قدر که دیدیم چیزی در اختیار کسی هست و انواع و اقسام تصرّفات را در آن می‌کند، می‌گوئیم این، اختصاص به او دارد و معنای اختصاص این است که در آن، همه نوع تصرّفی می‌کند[۴۸۵] و یا مثلا یک ماهی را از دریا گرفته و حیازت نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۷

۳- قسم دیگر اختصاص و اضافه و نسبت که بحث ما هم روی همین می‌باشد، عبارت است از: اختصاصی که با انشاء، اعتبار و عقد- مانند بیع و غیره- حاصل می‌شود که ممکن است هیچ‌گونه تصرّفی هم در خارج، دیده نشود، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص»، اختیاری است، مانند ملکیّتی که به‌وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می‌شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیاری است مثلا- گاهی پدری فوت می‌کند و اراضی زیادی در آن طرف دنیا دارد که به مجرّد موت او تمام آنها به فرزندانش منتقل می‌شود درحالی‌که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث، کمترین تصرّفی در آنها ندارد امّا آن اراضی به‌واسطه سبب قهری، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص، یک امر اعتباری است و شارع، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده‌اند.

مصنّف فرموده‌اند منشأ اشکال و توهّم مذکور، این بوده است که متوهّم پنداشته است که «ملک» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن، غفلت نموده لذا چنین توهّمی برایش ایجاد شده است لذا باتوجّه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشته باشند و ممکن است یک شیء دو مالک داشته باشد مثلا خداوند متعال، مالک فلان کتاب است ۴۸۶]- به‌معنای افاضه وجود و اضافه اشراقیّه- و درعین‌حال من هم مالک آن کتاب هستم- به‌معنای اعتباری- و در یک لحظه، بین دو ملکیّت جمع شده و هیچ مانعی ندارد و یا مثل اینکه عمرو با عمامه زید تعمّم نماید که در این فرض، در مورد عمرو، «ملک» به‌معنای «جده»، محقّق است و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۸

إذا عرفت اختلاف الوضع فی الجعل، فقد عرفت أنّه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدّخل فی التّکلیف إذا شکّ فی بقائه علی ما کان علیه من الدّخل، لعدم کونه حکما شرعیّا، و لا- یترتّب علیه أثر شرعیّ، و التّکلیف و إن کان مترتّبا علیه إلا- أنّه لیس بترتّب شرعیّ، فافهم [۴۸۷] [۱].

برای زید، «ملک» به‌معنای اضافه و امر اعتباری تحقّق دارد و گمان نکنید که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیّت» جمع شد موجب اجتماع مثلین است.

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می‌پردازیم:

آیا واقعا «ملک»، مشترک لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به‌عنوان مشترک لفظی می‌شناسند؟ یا اینکه «ملک» همان سلطه و سلطنت و ... است.

البتّه اصل مطلب که ملکیّت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست.

آیا استصحاب در قسم اوّل از احکام وضعیّه جاری می‌شود[۴۸۸]

[۱]- غرض اصلی مصنّف از بحث در احکام وضعیّه این بود که آیا در آنها استصحاب، جاری می‌شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات در حجّیّت و عدم حجّیّت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۹

استصحاب، مربوط به احکام وضعیّه بود[۴۸۹] و اکنون که بحث ما در احکام وضعیّه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که در کدامیک از اقسام سه‌گانه احکام وضعی، استصحاب، جاری می‌شود لذا مجدّدا به نحو اختصار اقسام احکام وضعیّه را برمی‌شمریم تا ببینیم در آنها استصحاب جاری می‌شود یا نه.

قسم اوّل: نسبت به بعضی از احکام وضعیّه هیچ‌گونه جعل ۴۹۰] شرعی، تعلّق نمی‌گیرد- گرچه مجعول تکوینی هستند- مانند سببیّت للتکلیف- دلوک شمس- شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت للتّکلیف، در قسم اوّل، استصحاب نمی‌توان جاری نمود.

همان‌طور که مفصلا بیان کردیم، دلوک شمس برای وجوب نماز، سببیّت دارد، «دلوک الشّمس سبب لوجوب الصّلاة» یعنی دلوک شمس، سببیّت دارد و مسبّب، عبارت است از نفس تکلیف- وجوب- حال اگر فرضا به عللی برای ما شکّی تولید شد که آیا باز هم دلوک شمس، برای نماز، سببیّت دارد و سببیّت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیّت به یک زمان خاصّی منحصر بوده است.

خلاصه، شکّ ما در بقاء سببیّت دلوک- نسبت به تکلیف- است در این قسم از احکام وضعیّه، استصحاب نمی‌توان جاری نمود.

علّت عدم جریان استصحاب چیست؟

در مباحث قبل به نحو مشروح بیان کردیم که مستصحب یا باید حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۰

شرعی برآن مستصحب، مترتّب شود، مانند استصحاب خمریّت، زیرا خمر در شریعت مقدّس، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می‌کنیم که مقصود از اینکه مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، این است که شارع مقدّس، حکمی را برآن موضوع مترتّب کرده باشد یعنی ترتّب حکم بر موضوع، یک ترتّب شرعی باشد مثلا شارع فرموده باشد «انا رتّبت الحکم علی هذا الموضوع، انا قلت بانّ الخمر موضوع للحرمة».

سؤال: آیا شما که می‌خواهید سببیّت دلوک را استصحاب کنید، این سببیّت، خودش حکم شرعی است، یعنی مجعول شرعی است؟

جواب: در قسم اوّل از احکام وضعیّه، مفصّلا توضیح داده‌ایم که سببیّت دلوک مانند سببیّت نار، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بما هو شارع ندارد امّا مسامحة به آن عنوان حکم می‌دهند و علّتش هم این است که ما راهی برای استکشاف آن نداریم مگر اینکه شارع برای ما بیان کند و واضح است که چیزی را که شارع «مبیّن» آن است با چیزی که مجعول شارع است متفاوت می‌باشند.

مستصحب اگر حکم هست، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیّت، فاقد جعل شرعی است ۴۹۱] لذا می‌گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیّه، شکّی بر ما عارض شود، نمی‌توان در آن، استصحاب جاری نمود.

سؤال: آیا سببیّت، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیّت، وجوب، تحقّق پیدا نمی‌کند و مگر وجوب، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتّب نیست؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۱

و إنّه لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الوضع المستقلّ بالجعل، حیث أنّه کالتّکلیف [۱].

جواب: باید ترتّب، شرعی باشد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشد «انا جعلت الخمر حراما» و در مورد این قسم از احکام وضعیّه چنین ترتّبی وجود ندارد.

آیا شارع مقدّس فرموده است «انا رتّبت الوجوب علی الدّلوک»؟

خیر، گفتیم سببیّت دلوک، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شارعیّت شارع ندارد بلکه مسبّب- وجوب- به شارع مرتبط است.

خلاصه: در قسم اوّل از احکام وضعیّه، مانند سببیّت، شرطیّت و ... استصحاب جاری نمی‌شود.

آیا استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود

[۱]- قسم سوّم از احکام وضعیّه که قبلا- به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از آن احکامی که از نظر مقام اثبات، جعل استقلالی به آنها تعلّق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی هستند مانند حجّیّت، ولایت، زوجیّت، قضاوت و ملکیّت و امثال آنها، مثلا شارع مقدّس، زوجیّت و ملکیّت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیّت یا زوجیّت، محقّق شد و سپس در بقاء آنها شکّی بر ما عارض شد، در این صورت، بدون تردید می‌توان استصحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشد مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، ضمن بیان ادلّه اصالهٔ اللزوم، یکی از آن ادلّه را استصحاب بقاء ملکیّت شمردند مثلا اگر بیعی واقع شد، و ملکیّتی متیقّن بود، سپس بایع، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ، مؤثّر است یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه بایع، معامله را فسخ کند، ملکیّت تحقّق داشت، الآن که بایع، آن را فسخ نموده و ما شک نموده‌ایم که فسخش، مؤثّر است یا نه، می‌توانیم بقاء

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۲

و كذا ما كان مجعولا بالتّبع، فإنّ أمر وضعه و رفعه بيد الشّارع و لو بتبع منشأ انتزاعه، و عدم تسميته حكما شرعيّا لو سلّم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التّصرّف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

ملکیّت را استصحاب نمائیم و به‌عنوان مثال اگر شارع مقدّس، اماره‌ای را حجّت قرار داد و بعد به عللی برای ما شکّی تولید شد که آیا آن اماره در حجّیّت خود، باقی است یا نه، در این صورت، هیچ مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا حجّیّت، امر مجعول شرعی است.

خلاصه: تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه وجود ندارد.

آیا استصحاب در قسم دوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود

[۱]- دوّمین قسم از احکام وضعیّه که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از: احکام وضعیّه‌ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیّت، شرطیّت و قاطعیّت للمأمور به.

به‌عنوان مثال و فرض، آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه؟

گفتیم اگر شارع، امر خود را به نماز ده‌جزئی متعلّق کند، می‌توان برای سوره، جزئیّت را انتزاع نمود، ولی اگر سوره از دائره مأمور به خارج بود، نمی‌توان برای آن جزئیّت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیّه جاری می‌شود؟

از نظر ضابطه کلّی استصحاب، مانعی برای جریان آن، وجود ندارد زیرا وقتی می گوئیم مستصحب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی‌دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار، رفع و وضعش

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۳

فافهم [۴۹۲] [۱].

در ید شارع باشد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می‌تواند امرش را متعلّق به نماز نه جزئی بنماید، پس

سوره، جزئیّت نـدارد و می‌توانـد امر خود را متعلّق به نماز ده‌جزئی نمایـد، پس سوره، جزئیّت دارد لـذا می‌گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیّت و امثال آن با شارع مقدّس است بنابراین از نظر ضابطه کلّی استصـحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیّه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوّم وجود دارد که، هیچ‌گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی‌رسد.

چرا شک دارید که سوره جزئیّت دارد یا نه؟

چون نمی‌دانیم امر شـارع به نمـاز ده‌جزئی تعلّق گرفته یـا نه جزئی، لـذا می‌گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلّق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می‌شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی‌رسد.

خلاصه اشکال: در احکام وضعیه تبعیّه، شک ما سببی و مسبّبی است و استصحاب در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسبّبی نمی‌رسد.

[۱]- ممکن است که مجالی برای استصحاب در شکّ سببی نباشد، آن‌وقت نوبت به جریان استصحاب در شکّ مسبّبی می‌رسد مانند مثال سابق.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۴

گفتیـد اصل، عـدم تعلّق وجوب، نسبت به نمـاز ده‌جزئی است. مـا می‌گوئیم اصل، عـدم تعلّق امر به نماز نه جزئی است لـذا این دو استصحاب به علّت تعارض، تساقط می‌کننـد هنگامی که دو استصحاب در شکّ سببی جاری شدنـد و با تعارض، تساقط کردنـد، زمینه، برای جریان استصحاب در شکّ مسبّبی پیدا می‌شود، به این صورت:

اکنون شک داریم که آیـا سوره برای نمـاز جزئیّت دارد یـا نه می‌گوئیم قبل از آنکه شارع، امری داشته باشـد، سوره برای مأمور به جزئیّت نداشت و الآن که شکّی بر ما عارض شده که آیا سوره، جزئیّت دارد یا نه می‌توانیم عدم جزئیّت سوره را استصحاب نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۵

تنبیهات

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۷

ثمّ إنّ هاهنا تنبیهات: الأوّل: إنّه یعتبر فی الاستصحاب فعلیّة الشّکّ و الیقین، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشّکّ فعلا و لو فرض أنّه یشکّ لو التفت؛ ضرورة أنّ الاستصحاب وظیفة الشّاک، و لا شکّ مع الغفلة أصلا، فیحکم بصحّة صلاة من أحدث ثمّ غفل و صلّی ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر قبل الصّلاة لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شکّ ثمّ غفل و صلّی، فیحکم بفساد صلاته فیما إذا قطع بعدم تطهیره بعد الشّکّ، لکونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابی.

لا یقال ۴۹۳]: نعم، و لکن استصحاب الحدث فی حال الصّلاة بعد ما التفت بعدها یقتضی أیضا فسادها.

فإنّه یقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضیة لصحّتها المقدّمة علی أصالة فسادها[۴۹۴] [۱].

تنبیهات استصحاب

اشاره

[۱]- تاکنون اساس بحث استصحاب، بیان شده و همان‌طور که مشاهده کردید،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۸

مصنّف برخلاف تفاصیل یازده‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند، برای استصحاب حجّیّت مطلقه، قائل شده‌اند و دلیل حجّیّت استصحاب را همان اخبار مستفیضه‌ای دانستند که بیان نمودند و اینک درصدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند.

تنبیه اوّل در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلا بیان کردیم که دلیل حجّیّت استصحاب، اخبار- لا تنقض الیقین بالشّک- می‌باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیّه مذکور، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوعش «نقض الیقین بالشّک» می‌باشد و می‌دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوعش مترتّب شود باید آن موضوع و خصوصیّاتی که در آن اخذ شده، بالفعل محقّق باشد تا حکم برآن موضوع، بار شود.

سؤال: چه زمانی یقین و شک، بالفعل محقّق می‌شود؟

جواب: زمانی که حالت توجّه و التفات برای انسان، محقّق باشد. ولی چنانچه انسان، نسبت به امری غافل باشد و توجّهی به آن نداشته باشد، نمی‌توان گفت که او به آن، یقین دارد، شک یا ظن دارد بلکه قضیّه‌ای می‌تواند متیقّن باشد، که مورد التفات و توجّه انسان باشد و همچنین قضیّه‌ای می‌تواند مشکوک باشد، که مورد

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۴۹

توجّه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیّه «لا- تنقض الیقین بالشّک»- دلیل حجّیّت استصحاب- استفاده می‌کنیم که حالت توجّه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا او یقین و شکّ فعلی ندارد.

البتّه برای شخص غافل می‌توان یقین و شکّ تقدیری درست کرد، به این نحو که:

همان فرد غافل «اگر» حالت توجّه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می‌شود لکن این مطلب، یک قضیّه شرطیّه و تعلیقیّه است که معلّق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقّق ندارد، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می‌شود و در حال غفلت، شکّی تحقّق ندارد تا استصحاب جاری شود.

خلاصه: مصنّف در این تنبیه درصدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیّة الیقین و الشّک فی الاستصحاب».

مصنّف اکنون باتوجّه به اصل مذکور، متذکّر دو فرع می‌شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می‌شود.

فرع اوّل: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقینا می‌دانست که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجّهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکّی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اوّل صبح، تحقّق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۵۰

حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می‌خواهید بیان کنید، حکم مسئله، واضح است که در این فرض، استصحاب حدث، جاری می‌شود و می‌گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید.

سؤال: وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است، چیست به‌عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد، استصحاب حدث، جاری می‌شده و لازمه آن، بطلان نمازی است که خوانده است؟

جواب: آن فرد، هنگام خواندن نماز ظهر، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجّهی نداشته پس شکّی هم نداشته و چون شک

نداشته استصحاب حدث اوّل صبح نمی‌توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز، استصحاب حدث در میان نبوده، آری اگر او توجّه و التفات پیدا می‌کرد و در زوال حدث اوّل صبح، شک می‌نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شد و لازمه جریان استصحاب حدث، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر با آن حال نماز می‌خواند، نمازش باطل بود لکن فرض مسئله این است که او قبل از نماز، غافل بوده و شکّی نداشته و چون شک نداشته است، استصحاب حدث، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز، استصحاب حدث، جریان نداشته، بالاخره نماز او صحیح است یا نه؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت، خارج شده و در نتیجه، برایش شک، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز، آن حدث اوّل صبح به‌وسیله وضوء برطرف شده یا نه، در این فرض، طبق قاعده فراغ ۴۹۵] نمازی را که خوانده است

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۱

صحیح است.

اشکال: بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجّه و التفات پیدا نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شود و حکم می‌کند که نماز، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز، فاسد بوده است پس چرا می‌گوئید نماز آن فرد، صحیح است؟

جواب: در محلّ بحث، قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می‌گوئیم نماز آن شخص، صحیح است.

چگونه مقتضای قاعده فراغ، صحّت نماز است؟

اگر مکلّفی بعد از نماز، شکّی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده‌ام واجد خصوصیّات و شرائط بوده است یا نه، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می‌توان گفت عمل او صحیح بوده، در حقیقت، قاعده فراغ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد، حاکم و مقدّم است ۴۹۶] مثلا اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکّی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب، حکم می‌کند که آن رکوع، اتیان نشده، درعین‌حال، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی‌تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب، مقدّم است خلاصه، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحّت و بطلان عمل، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضی بطلان است،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۲

باقی نمی‌ماند.

اگر بعد از اتمام عمل، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم، حکم می‌کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده- معمولا تردید ما به شکّ در صحّت و بطلان عمل منجر می‌شود- ولی قاعده فراغ بر استصحاب، تقدّم دارد و به صحّت عمل حکم می‌کند.

معمولا- در مواردی که قاعده فراغ جاری می‌شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ، حجّیّت نمی‌داشت، لازمه آن استصحاب، بطلان عمل انجام شده است.

امّا در محلّ بحث: قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و حکم می‌کند که آن نماز، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ، استصحاب هم حجّیّت دارد لازمه‌اش این است که جعل قاعده فراغ، لغو باشد پس شارع مقدّس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی‌ماند.

فرع دوّم: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقینا می‌دانست که محدث است، قبل از ظهر بر او شکّ فعلی- نه شکّ تقدیری- عارض شده، که آیا حدث اوّل صبح، باقی است یا اینکه به‌وسیله وضوء برطرف شده است، بعد از شکّ فعلی، حالت غفلت برایش پیش آمد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، حالت التفات و توجّه برای او پیش آمد و به وضع خود توجّهی نمود

لکن یقین دارد که بعد از آن شکّ فعلی که منجرّ به حالت غفلت شد، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شکّ فعلی پیدا کرده بود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۳

حکم فرع مذکور چیست؟

در فرض فوق وجهی برای صحّت نماز، تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: فرد مذکور، اوّل صبح مسلّما محدث بوده و بعد از چند ساعت، شکّ فعلی پیدا کرد که آیا حدث اوّل صبح به‌وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه، در این صورت به مجرّد شکّ فعلی، استصحاب حدث، جاری می‌شود- شرط جریان استصحاب که شک فعلی است محقّق شده- و حکم می‌کند که آن فرد، محدث است بعد از حکومت استصحاب، حالت غفلت برای او پیش آمده و با همان حال، مشغول خواندن نماز شده است ۴۹۷] بعد از اتمام عمل، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجّهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکّی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل ننموده است ۴۹۸] بلکه می‌داند که قبل از نماز به حکم استصحاب، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحّت عمل او وجود ندارد.

اشکال: مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز، قاعده فراغ، حکم می‌کند که نماز او صحیح است و اعاده، لازم ندارد.

جواب: آن فرد، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته‌ایم که حکم می‌کند او محدث بوده است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۴

الثّانی: إنّه هل یکفی فی صحّة الاستصحاب الشّکّ فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته، و إن لم یحرز ثبوته فیما رتّب علیه أثر شرعا أو عقلا[۴۹۹]؟ إشکال من عدم إحراز الثّبوت فلا یقین، و لا بدّ منه، بل و لا شکّ، فإنّه علی تقدیر لم یثبت و من أنّ اعتبار الیقین إنّما هو لأجل أنّ التّعبّد و التّنزیل شرعا إنّما هو فی البقاء لا فی الحدوث، فیکفی الشّکّ فیه علی تقدیر الثّبوت، فیتعبّد به علی هذا التّقدیر،

اشکال: چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ، مقدّم است؟

جواب: در فرض اخیر- فرع دوّم- قبل از نماز استصحاب حدث، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد امّا استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلا اگر بر شما شکّی عارض شد و با همان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می‌توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می‌شود؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد، و وضع مکلّف را مشخّص نمود، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی‌ماند، لذا در فرض دوّم می‌گوئیم نماز آن مصلّی باطل است.

فرق فرع اوّل و دوّم چیست؟

در فرع اوّل، قبل از نماز هیچ‌گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود، وجود نداشته به‌خلاف فرع دوّم که قبل از حالت غفلت، شکّ فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلّی، محدث است در نتیجه، نمازش محکوم به بطلان است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۵

فیترتّب علیه الأثر فعلا فیما کان هناک أثر، و هذا هو الأظهر [۱].

تنبیه دوّم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی است یا نه؟]

اشاره

[۱]- آیا در استصحاب، شکّ در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی است؟

در تنبیه اوّل، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شکّ ما «فعلی» باشند نه تقدیری- با حالت توجّه و التفات باشد.

امّا در تنبیه دوّم: در استصحاب که نیاز به شکّ در بقاء داریم، آیا معنای شکّ در بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شکّ در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی برای صحّت استصحاب است.

به‌عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلا» و شکّ در بقاء «فعلا» لازم داریم ۵۰۰].

خلاصه: آیا در استصحاب، مجرّد شکّ در بقاء چیزی برفرض ثبوت آن چیز کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است ۵۰۱]؟

جواب: دو وجه ممکن است در مسئله گفته شود.

وجه اوّل:- وجه عدم کفایت- چون شما ثبوت آن شیء را احراز ننمودید، پس اصلا دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شکّ» هم ندارید- شکّ تقدیری دارید- اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن‌هم فرضی است و زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می‌توان گفت شکّ شما هم، شکّ فعلی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۶

نیست لذا می‌گوئیم ارکان استصحاب، تحقّق ندارد و استصحاب، جاری نمی‌شود[۵۰۲].

اشکال: اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلّم نیست، جاری شود، ثمره‌ای ندارد به‌عبارت دیگر در محلّ بحث اگر استصحاب، جاری هم شود نتیجه آن، بقاء علی تقدیر الثّبوت است نه بقاء بدون قید و شرط، و بقاء علی فرض الثّبوت اثر شرعی یا عقلی ندارد.

جواب: امّا اثر شرعی- شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدّس دارای اثر شرعی است مثلا کسی نذر کرده که اگر فلان شیء علی تقدیر الثّبوت هم باقی باشد، من ده درهم صدقه می‌دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری نمود آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید- البتّه اثر شرعی این نوع استصحابات در موضوعاتی ظاهر می‌شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب احکام- امّا اثر عقلی مترتّب بر جریان این نوع استصحابات تا حدّی قابل مناقشه هست مگر اینکه مستصحب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت، آثار عقلیّه‌ای از قبیل وجوب اطاعت، برآن مترتّب می‌شود و تفصیل این مسئله در تنبیه نهم بیان خواهد شد.

وجه دوّم:- وجه کفایت- کلمه یقین در اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشّک- برای چه چیزی و به چه منظور، ذکر شده است؟ یقین مذکور در اخبار باب، چندان موضوعیّتی ندارد بلکه به این منظور آمده، که زمینه شکّ در بقاء و تعبّد به بقاء- نه تعبّد به ثبوت- را برای ما درست کند و در نتیجه وقتی یقین، موضوعیّت نداشت، می‌گوئیم با وجود شکّ علی تقدیر الثّبوت،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۷

و به یمکن أن یذبّ عمّا فی استصحاب الأحکام الّتی قامت الأمارات المعتبرة علی مجرّد ثبوتها، و قد شکّ فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا- یقین بالحکم الواقعی، و لا- یکون هناك حکم آخر فعلی، بناء علی ما هو التّحقیق ۵۰۳]، من أنّ قضیّة حجّیّة الأمارة لیست إلا تنجز التّکالیف مع الإصابة و العذر مع المخالفة، کما هو قضیّة الحجّة المعتبرة عقلا، کالقطع و الظّنّ فی حال

الانسداد علی الحکومهٔ، لا إنشاء أحکام فعلیّهٔ شرعیّهٔ ظاهریّهٔ، کما هو ظاهر الأصحاب [۱].

می‌توان استصحاب را جاری نمود و متعبّد به بقاء شد و استصحاب هم نمی‌گوید آن شیء حتما باقی است بلکه می‌گوید علی فرض الثّبوت باقی است که در این صورت اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتّب می‌شود.

مصنّف فرموده‌اند وجه دوّم، اظهر[۵۰۴] است و از این مطلب، نتیجه مهمّی می‌گیرند که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود

[۱]- اشکال: در مواردی که قضیّه متیقّنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به وسیله بیّنه ثابت شده، مثلا بیّنه‌ای قائم شد که اوّل صبح، لباس من متنجّس بوده،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۸

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و درعین‌حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکّی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می‌شود؟

و یا در باب احکام کلّی، اگر حکمی برای ما متیقّن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و درعین‌حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکّی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

گفته شده است که نمی‌توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصا طبق مبنای مصنّف- در مورد حجّیّت امارات معتبره- که فرموده‌اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقیّت دارند، مثلا وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجّیّت آن چیست؟

آیا برطبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی‌دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقّق دارد یا نه.

آیا شارع مقدّس برطبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می‌کند[۵۰۵]- علی جمیع التّقادیر- تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟

مصنّف فرموده‌اند[۵۰۶] معنای حجّیّت امارات و خبر واحد مانند حجّیّت قطع و ظنّ انسدادی ۵۰۷] بنا بر حکومت- نه کشف- عبارت است از معذّریّت و منجّزیّت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجّهٔ» چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۹

معنا یا مقتضای آن منجّزیّت و معذّریّت است.

منجّزیّت: اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعا آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجّز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به‌حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجّیّت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجّهٔ» هم همان منجّزیّت و معذّریّت است، منتها

فرق بین حجّیّت قطع با امارات ظنّیه این است که حجّیّت قطع عقلی و ذاتی است امّا حجّیّت امارات ظنّیه جعلی و شرعی است.

بنا بر آنچه گفته شد اگر یک خبر واحدی ۵۰۸] قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی‌توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعا واجب است و نمی‌توانیم بگوئیم برای آن یک حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می‌توان گفت آن خبر، دارای حجّیّت- منجّزیّت و معذّریّت- است، خلاصه اینکه نمی‌توان گفت که حتما حکمی برطبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۰

و وجه الذّبّ بذلک؛ إنّ الحکم الواقعی الّذی هو مؤدّی الطّریق حینئذ محکوم بالبقاء، فتکون الحجّة علی ثبوته حجّة علی بقائه تعبّدا؛ للملازمة بینه و بین ثبوته واقعا [۱].

شک نمائیم، نمی‌توانیم به استصحاب، تمسّک کنیم چون قضیّه متیقّنه و حکم متیقّنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدّس برطبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل ننموده است لذا می‌گوئیم مؤدّیات امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۱]- جواب: مصنّف از مطلبی که اوّل همین تنبیه بیان نمودند[۵۰۹] نتیجه می‌گیرند که مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا:

ما، در باب استصحاب، برای یقین، موضوعیّتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب، اهمّیّت دارد این است که در بقاء، شک داشته باشیم، نه بقائی که ثبوتش مسلّم بوده، در باب امارات چنین شکّی داریم یعنی شک داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد و می‌توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان‌طور که در زمان سابق، لازم بود طبق آن اماره، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب، برطبق حالت سابقه، عمل می‌کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت، ملازمه شرعی است.

سؤال: چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست؟[۵۱۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۵ ؛ ص۳۶۰

اب: «لا تنقض الیقین بالشّک» دلالت می‌کند که هر چیزی در زمان سابق، ثابت شد، در زمان شک هم باقی است و اوّل همین تنبیه بیان کردیم که شک علی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۱

إن قلت: کیف؟ و قد أخذ الیقین بالشّیء فی التّعبّد ببقائه فی الاخبار، و لا یقین فی فرض تقدیر الثّبوت [۱].

قلت: نعم، و لکن الظّاهر أنّه أخذ کشفا عنه و مرآة لثبوته لیکون التّعبّد فی بقائه، و التّعبد مع فرض ثبوته إنّما یکون فی بقائه، فافهم [۲].

تقدیر الثّبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.

خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدّیات امارات معتبره وجود ندارد.

[۱]- اشکال: در ادلّه استصحاب- لا تنقض الیقین- یقین، اخذ شده است امّا در مورد امارات معتبره ظنّیه، یقین وجود ندارد تا به‌وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می‌گوئیم مفاد امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۲]- جواب اشکال مذکور را قبلا بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، یقین، اخذ شده است امّا آن یقین، طریقی و مرآتی است و چندان موضوعیّتی ندارد و در صورتی که طریق بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبّدا و فرض ما این است که در مورد امارات، طریق بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است.

به‌عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریق عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گرچه یقین به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریق شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می‌نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنّف هم استصحاب جاری است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۲

الثّالث: إنّه لا فرق فی المتیقّن السّابق بین أن یکون خصوص أحد الأحکام ۵۱۱]، أو ما یشترک بین الاثنین ۵۱۲] منها، أو الأزید[۵۱۳] من أمر عامّ [۱].

تنبیه سوّم اقسام استصحاب کلّی

اشاره

[۱]- مقصود اصلی مصنّف از بیان سوّمین تنبیه، توضیح اقسام استصحاب کلّی- نه جزئی- است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده‌اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده‌اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد.

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلّق حکم، و متعلّق حکم هم خواه متعلّقی باشد که باید از شارع مقدّس، اخذ نمود و یا متعلّق و موضوع خارجی و تکوینی باشد،- به لحاظ ترتّب اثر شرعی- تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می‌کند و به قول مرحوم مشکینی اصلا وجهی نداشت که از ابتداء، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البتّه مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده‌اند:

«انّ المتیقّن السّابق اذا کان کلّیّا فی ضمن فرد و شکّ فی بقائه ۵۱۴] ...».

همان‌طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده‌اید سه قسم، استصحاب کلّی داریم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۳

فإن کان الشّکّ فی بقاء ذاک العامّ من جهة الشّکّ فی بقاء الخاصّ الّذی کان فی ضمنه و ارتفاعه، کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام [۱].

البتّه بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن، بیان نموده‌اند[۵۱۵].

اینک به توضیح اقسام سه‌گانه می‌پردازیم.

استصحاب کلّی قسم اوّل

[۱]- اگر یک کلّی و امر عامّی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقّق کلّی مسلّم شد، ولی در بقاء آن کلّی، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کلّی باقی است یا مرتفع شده، در این صورت، منشأ شکّ ما به سه نحو، تصوّر می‌شود.
۱- گاهی می‌دانیم کلّی در ضمن فردی تحقّق پیدا کرده، لکن اکنون که در بقاء آن کلّی، شک داریم، به این جهت است که نمی‌دانیم همان فرد، باقی است یا نه، مسأله تردّد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شکّ ما در بقاء کلّی به این لحاظ است که نمی‌دانیم همان فرد خاصّی که کلّی در ضمن آن فرد، محقّق بوده، الآن وجود دارد یا نه، در نتیجه نمی‌دانیم که آیا کلّی باقی است یا نه؟
مثال ۵۱۶]: می‌دانیم که زید وارد خانه شد پس می‌توانیم بگوئیم «کان الانسان فی الدّار» یعنی کلّی و انسان- در ضمن زید- در خانه تحقّق پیدا کرد امّا اکنون که در بقاء انسان، شک داریم به این لحاظ است که نمی‌دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۴
و إن کان الشّکّ فیه من جهة تردّد الخاصّ الّذی فی ضمنه، بین ما هو باق أو مرتفع قطعا، فکذا لا إشکال فی استصحابه، فیترتّب علیه کافّة ما یترتّب علیه عقلا أو شرعا من أحکامه و لوازمه [۱].

خانه، خارج شده است.
در استصحاب کلّی قسم اوّل و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.
الف- استصحاب فرد- یعنی استصحاب بقاء زید در خانه.
ب- استصحاب کلّی- یعنی استصحاب بقاء انسان.
خلاصه: در کلّی قسم اوّل، هم در فرد می‌توان استصحاب را جاری نمود و هم در کلّی و در نتیجه با جریان استصحاب، اثر مربوط به هرکدام را می‌توان ثابت نمود.

استصحاب کلّی قسم دوّم

[۱]- گاهی می‌دانیم که کلّی تحقّق پیدا کرده است لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی، این است که نمی‌دانیم از ابتداء که آن کلّی موجود شد، در ضمن کدام فرد بود، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده باشد، مسلّما در زمان شک، آن کلّی از بین رفته است ولی چنانچه کلّی در ضمن فرد طویل العمر تحقّق پیدا کرده، قطعا در زمان شک، باقی است بنابراین، یک طرف قضیّه، مقطوع الزّوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردّد هستیم، نمی‌دانیم که آیا کلّی باقی است یا نه؟
مثال غیر شرعی ۵۱۷]- می‌دانیم حیوانی در خانه، موجود بود امّا نمی‌دانیم آن حیوان در ضمن فیل- حیوان طویل العمر- محقّق شد یا در ضمن پشه- حیوان قصیر
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۵
العمر- بنابراین اگر آن کلّی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شکّ، مسلّما باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شک قطعا از بین رفته است.
مثال شرعی- فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضا مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است ۵۱۸] سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی- حدث اکبر- بوده، اکنون باقی است و به‌واسطه وضوء، مرتفع نشده امّا اگر بول- حدث اصغر- بوده مسلّما به‌واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کلّی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شک نموده‌ایم که آن حدث،

زائل شده، یا باقی است.

سؤال: آیا در فرض مسئله، استصحاب کلّی قسم دوّم را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب کلّی قسم دوّم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیّه متیقّنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کلّی حیوان و کلّی حدث متیقّن بود و بعد، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کلّی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شکّ در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکنیّت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کلّی قسم دوّم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعیّه و عقلیّه آن کلّی را می‌توان مترتّب نمود و با جریان استصحاب کلّی، آثار کلّی حدث- قدر مشترک- از قبیل عدم جواز دخول در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۶

نماز، حرمت مسّ کتاب اللّه را می‌پذیریم امّا با جریان استصحاب کلّی نمی‌توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود[۵۱۹] زیرا این حکم، مربوط به اثر کلّی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می‌گوئیم نسبت به کلّی می‌توان استصحاب جاری نمود امّا نسبت به‌خصوص فرد نمی‌توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

سؤال: چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتّب می‌کنیم، از جریان استصحاب می‌توان آثار عقلیّه را هم استفاده کرد؟

جواب: همان‌طور که اوّل این تنبیه بیان کردیم، مصنّف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیّه‌اش هم، برآن مترتّب می‌شود مثلا اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است برآن مترتّب می‌شود و اینکه شنیده‌اید با استصحاب نمی‌توان احکام عقلیّه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است امّا اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدّس فرمود فلان حکم، تحقّق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیّه‌اش هم مترتّب می‌شود خلاصه، به‌لحاظ اینکه مصنّف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده‌اند که احکام و آثار عقلی آن کلّی هم بار می‌شود و الا با آن توسعه‌ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می‌شوند، نمی‌توان گفت احکام و آثار عقلیّه مستصحب، بار می‌شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۷

و تردّد ذاک الخاصّ- الّذی یکون الکلّی موجودا فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده- بین متیقّن الارتفاع و مشکوک الحدوث المحکوم بعدم حدوثه، غیر ضائر باستصحاب الکلّی المتحقّق فی ضمنه، مع عدم إخلاله بالیقین و الشّکّ فی حدوثه و بقائه، و إنّما کان التّردد بین الفردین ضائرا باستصحاب أحد الخاصّین اللذین کان أمره مردّدا بینهما، لإخلاله بالیقین الّذی هو أحد رکنی الاستصحاب، کما لا یخفی [۱].

می‌توان برآن مترتّب نمود.

اینک به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلّی قسم دوّم، و جواب آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال اوّل: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

به‌هرحال یکی از دو رکن استصحاب- یقین به ثبوت و شکّ در بقاء- مختل است.

بیان ذلک: شما یقین دارید که اگر کلّی در ضمن فرد قصیر العمر- حدث اصغر یا پشه- تحقّق پیدا کرده بود، اکنون مرتفع شده است- پس الآن شک در بقاء ندارید- و نسبت به فرد طویل العمر- حدث اکبر یا فیل- در اصل حدوث آن شک دارید- پس یقین به ثبوت ندارید- و اصالة عدم الحدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به‌عبارت دیگر یک طرف قضیّه، مقطوع

الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر، اصالهٔ عدم الحدوث حکم می‌کند که مثلاـ حیوان طویل العمر حادث نشده، لذا چگونه می‌توانید «کلّی» را استصحاب کنید؟

جواب: گویا در این اشکال مغلطه‌ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ما کاری به استصحاب فرد نداریم و نمی‌خواهیم درباره فرد، استصحاب، جاری

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۸

نعم، یجب رعایهٔ التّکالیف المعلومهٔ إجمالا المترتّبهٔ علی الخاصّین، فیما علم تکلیف فی البین [۱].

نمائیم تا اشکال و توهّم مذکور، پیش آید بلکه ما «کلّی» را استصحاب می‌کنیم آن‌وقت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا دو رکنی که در استصحاب، لازم است در محلّ بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن- یا در احدهما- هست و آیا شما یقین به حدوث کلّی نداشتید و اکنون در بقاء کلّی شک ندارید؟

واضح است که پاسخ، مثبت است و یقین به وجود کلّی و شک در بقاء آن دارید و هیچ‌گونه خللی در ارکان استصحاب، وجود ندارد.

آری تردید، نسبت به افراد طویل- فیل- و قصیر- پشه- مسائلی را روی خود افراد، ایجاد می‌کند و نمی‌گذارد در خصوص فرد، استصحاب، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلّی قسم دوّم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلّی» را می‌خواهیم استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد.

[۱]- در مثال قبل- خروج بلل مشتبه بین بول و منی- حدثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود، در این فرض شما می‌توانید کلّی حدث ۵۲۰] را استصحاب کنید و لازمه آن، تحصیل وضوء، برای نماز و مسّ کتاب اللّه است امّا استصحاب کلّی حدث به شما نمی‌گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلّی حدث، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب، مطلق الحدث را ثابت می‌کند و آثار کلّی حدث برآن، مترتّب می‌شود و وجوب غسل جنابت، اثر حدث خاص- حدث اکبر- است. و همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۹

و توهّم کون الشّکّ فی بقاء الکلّی الّذی فی ضمن ذاک المردّد مسبّبا عن الشّک فی حدوث الخاصّ المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث بأصالهٔ عدمه فاسد قطعا؛ لعدم کون بقائه ۵۲۱] و ارتفاعه من لوازم حدوثه ۵۲۲] و عدم حدوثه، بل من لوازم کون الحادث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به‌عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلّی حدث.

خلاصه: درعین‌حال که استصحاب کلّی قسم دوّم و استصحاب کلّی حدث، جاری می‌شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی‌کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوّم: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

استصحاب کلّی قسم دوّم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شکّ سببی نوبت به جریان استصحاب در شکّ مسبّبی- استصحاب کلّی قسم دوّم- نمی‌رسد.

توضیح ذلک: در محلّ بحث، یک شکّ سببی و یک شکّ مسبّبی داریم و با جریان استصحاب در شکّ سببی مجالی برای جریان

استصحاب در شکّ مسبّبی باقی نمی‌ماند.

چرا شک دارید که «کلّی» باقی هست یا نه؟

شکّ شما در بقاء کلّی مسبّب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۰

است یا نه، شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل، منشأ شک در بقاء کلّی و عدم بقاء کلّی است یعنی اگر فرد طویل العمر- فیل یا منی- حادث شده باشد، کلّی هم باقی است و اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، کلّی هم بقائی ندارد بنابراین شکّ شما در بقاء کلّی، ارتباط مستقیم با شک در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شکّ سببی شما عبارت است از شک در حدوث فرد طویل، و هرگاه در حدوث چیزی شک نمائید، اصالهٔ عدم حدوث، حکم می‌کند که آن چیز، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می‌گویند اگر استصحاب هم حجّت نباشد این اصل، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می‌تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می‌گوید:

اصل عدم حدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب، جاری شد، نوبت به جریان استصحاب در مسبّب نمی‌رسد و نمی‌توانید بقاء کلّی را استصحاب نمائید.

جواب: اشکال و توهّم مذکور، فاسد است و مصنّف سه جواب برای آن بیان کرده‌اند.

الف- شک ما در بقاء کلّی مسبّب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه.

شما گاهی فرد طویل را به تنهائی ملاحظه می‌کنید و گاهی نه، بلکه می‌گوئید چیزی- کلّی- قطعا حادث شده است لکن آن چیز، بین طویل و قصیر، مردّد است ۵۲۳] یعنی منشأ شکّ شما در بقاء کلی این است که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۱

می‌دانید یک حادث مسلّم الحدوث، تحقّق پیدا کرده، امّا نمی‌دانید آن حادث در ضمن فرد قصیر بوده- که عمرش کوتاه بوده- و در نتیجه، اکنون- در زمان شک- باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است.

آیا باتوجّه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می‌توانید، بگوئید استصحاب در سبب- فرد طویل- جاری می‌شود و نوبت به مسبّب- کلّی حدث یا کلی حیوان- نمی‌رسد؟

شما- مستشکل- که می‌گوئید شکّ ما در بقاء کلّی مسبّب از این است که فرد طویل، حادث شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجّهی می‌کنید یا نه؟

اینکه فرد طویل حادث شده یا نشده که برای شما شکّ در بقاء، درست نمی‌کند آیا اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شک دارید؟

معنای شکّ در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلّم باشد آن‌وقت شما در بقاء آن شک نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلّم بگیرید، نباید بگوئید که ما شک داریم که آیا فرد طویل حادث شده یا نه، بلکه حادث مسلّم مردّد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شکّ در بقاء درست می‌کند.

آیا اگر شما شک کردید که فرد طویل، حادث شده یا نه، به دنبالش شک در بقاء دارید؟ خیر

شک در بقاء یعنی الحدوث مسلّم و البقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلّم است پس چرا می‌گوئید شکّ در بقاء، مسبّب از این است که آیا فرد طویل، حادث شده است یا نه؟

خلاصه: شکّ در بقاء کلّی ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۲

مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الّذى فى ضمنه ۵۲۴] لا ـ أنّه ۵۲۵] من لوازمه، على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة فى كون اللزوم عقليّا، و لا يكاد يترتّب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعا [۱].

آیا آن حادث مسلّم الحدوث، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شکّ شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب- به قول خودتان- جاری شود و بر استصحاب مسبّبی- استصحاب کلّی قسم دوّم- حاکم باشد.

[۱]- ب: مصنّف در پاسخ دوّم فرموده‌اند: اصلا در کلّی و فرد، مسأله سببیّت و مسببیّت مطرح نمی‌باشد و این‌چنین نیست که کلّی و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلّی عین وجود فرد است.

ج: پاسخ سوّم- فرض کنید که در استصحاب کلّی قسم دوّم، سببیّت و مسببیّت به نحوی که خودتان- مستشکل- بیان کردید، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم امّا ما سؤالی را مطرح می‌کنیم که:

آیا همه جا جریان استصحاب در شکّ سببی مانع جریان استصحاب در شکّ مسبّبی می‌شود؟

واضح است که هر شکّ سببی مانع جریان اصل در شک مسبّبی نمی‌شود بلکه باید مسبّب از احکام شرعیّه سبب شناخته شود و ترتّب شرعی در میان باشد تا

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۷۳

و أمّا إذا كان الشّكّ فى بقائه، من جهة الشّكّ فى قيام خاصّ آخر فى مقام ذاك الخاصّ الّذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففى استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإنّ وجود الطّبيعى و إن كان بوجود فرده، إلا أنّ وجوده فى ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شكّ فى وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكّ فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث [۱].

جریان استصحاب در شکّ سببی، حاکم بر جریان استصحاب در شکّ مسبّبی باشد و ترتّب کلّی بر فرد، ترتّب عام بر مصادیق و افرادش، ترتّب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل، جاری می‌شود و حکم می‌کند که اصل، عدم حدوث فرد طویل است لکن درعین‌حال، ما استصحاب بقاء کلّی- که به قول شما شکّ مسبّبی است- را جاری می‌کنیم زیرا هر شکّ سببی مانع از جریان اصل در شکّ مسبّبی نمی‌شود بلکه باید ترتّب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسبّبی شود.

خلاصه: به‌نظر مصنّف استصحاب کلّی قسم دوّم بلا اشکال جاری می‌شود.

استصحاب کلّی قسم سوّم

[۱]- در استصحاب کلّی قسم سوّم می‌دانیم که کلّی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعا مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلّی منحصر به آن فردی که اکنون- قطعا- از بین

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۷۴

رفته است، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اوّل بوده است که اگر آن فرد دوّم

تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل مرتفع شده است کلّی، در ضمن فرد دوّم، باقی است.

مثال غیر شرعی ۵۲۶]: یقین داریم که کلّی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است امّا احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

مثال شرعی: زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلّی حدث در ضمن حدث اصغر متیقّن شده- لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضوء- که حدث اصغر مرتفع شده- به حدث اکبر محدث شده باشد.

سؤال: آیا استصحاب کلّی قسم سوّم را می‌توان جاری نمود؟

جواب: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه ...».

اظهر این است که استصحاب کلّی قسم سوّم نمی‌تواند جاری شود.

بیان ذلک: آری، ما وجود کلّی را عین وجود فرد می‌دانیم و تغایری بین وجود کلّی و فرد نمی‌بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلّی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدّد است، اگر کلّی در ضمن دو یا سه فرد تحقّق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلّی هست یا اینکه وجودات متعدّد برای کلّی تحقّق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می‌گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۵

مسلّما می‌گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می‌شود وجود کلّی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می‌شود ما نتوانیم استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعا در خانه محقّق شد و قطعا هم از خانه، خارج شد امّا وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به‌عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلّی که «حدث» و «انعدم» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی‌توانید استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمائید.

تذکّر: مثال ما برای استصحاب کلّی قسم سوّم این بود که:

می‌دانیم کلّی انسان- در خانه- در ضمن زید تحقّق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می‌دهیم همراه فرد اوّل- زید- عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنّف می‌فرمایند:

«... بنفسه او بملاکه کما اذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الایجاب بملاک مقارن او حادث»[۵۲۷].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۶

لا یقال: الأمر و إن کان کما ذکر، إلا أنّه حیث کان التّفاوت بین الإیجاب و الاستحباب و هکذا بین الکراهة و الحرمة، لیس إلا بشدّة الطّلب بینهما و ضعفه، کان تبدّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلّل العدم غیر موجب لتعدّد وجود الطّبیعی بینهما؛ لمساوقة الاتّصال مع الوحدة، فالشّکّ فی التّبدّل حقیقة شکّ فی بقاء الطلب و ارتفاعه، لا فی حدوث وجود آخر [۱].

یعنی مقارنت‌های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود، احتمال می‌دادیم شخص عمرو- بنفسه- هم بوده یا اینکه مقارنت‌های مذکور «بملاکه» تحقّق داشته نه بنفسه.

مثال: یقین داریم که فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم که در همان حال

وجوب ۵۲۸]، استحباب هم بوده است منتها چون نمی‌شود که استحباب و وجوب، هر دو در یک‌لحظه باشند، مصنّف مجبور شده‌اند مسئله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب، موجود بوده، اکنون که وجوب آن شیء، مرتفع شده، رجحانش- همان رجحانی که قدر مشترک بین وجوب و استحباب است- باقی می‌باشد.

البتّه اگر استصحاب کلّی قسم سوّم را می‌پذیرفتیم، بقاء کلّی رجحان را استصحاب می‌کردیم امّا چون استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمی‌دانیم، با ارتفاع و زوال وجوب آن فرد، نمی‌توانیم «رجحان» را برای آن شیء، استصحاب نمائیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید عدم جریان استصحاب کلّی قسم سوّم به همان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۷

فإنّه یقال: الأمر و إن کان کذلک، إلا أنّ العرف حیث یری الإیجاب و الاستحباب المتبادلین فردین متباینین، لا واحد مختلف الوصف فی زمانین، لم یکن مجال للاستصحاب، لما مرّت الإشارهٔ إلیه و تأتی، من أنّ قضیّهٔ إطلاق أخبار الباب، أنّ العبرهٔ فیه بما یکون رفع الید عنه مع الشّکّ بنظر العرف نقضا، و إن لم یمکن بنقض بحسب الدّقهٔ، و لذا لو انعکس الأمر و لم یکن نقض عرفا، لم یکن الاستصحاب جاریا و إن کان هناک نقض عقلا و ممّا ذکرنا فی المقام، یظهر- أیضا- حال الاستصحاب فی متعلّقات الأحکام فی الشّبهات الحکمیّهٔ و الموضوعیّهٔ، فلا تغفل [۱].

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر[۵۲۹]- وجوب و استحباب ۵۳۰]- داریم که: واقع مطلب این است که وجوب و استحباب- و همچنین حرمت و کراهت- اصلا دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر وجوب با استحباب به شدّت و ضعف است یعنی وجوب، همان رجحان مؤکّد و استحباب، رجحان غیر مؤکّد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می‌توان مطلق طلب را که قدر مشترک- کلّی- بین وجوب و استحباب است، استصحاب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلّی یقین نداریم بلکه در بقاء کلّی- طلب- شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلّی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استصحاب کلّی را می‌توان جاری نمود.

خلاصه اینکه: هیچ مانعی از جریان استصحاب کلّی- روی نظر عقلی که تغایر بین وجوب و استحباب به‌شدّت و ضعف است- وجود ندارد.

[۱]- جواب: اگر دقّت عقلی اعمال کنیم حق با شما- مستشکل- است و می‌توان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۸

استصحاب کلّی را جاری نمود لکن در باب استصحاب، عرف- نه دقّت عقلی- باید قضاوت کند و بگوید قضیّه متیقّنه و مشکوکه، متّحد است یا نه، و او باید بگوید که مثلا در فلان مورد نقض الیقین بالشّک صدق می‌کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلّی به واسطه شک، صدق نمود، در آن مورد، استصحاب جاری می‌شود و در هر موردی که صدق ننمود، استصحاب جاری نمی‌شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می‌کنیم او می‌گوید من وجوب و استحباب را دو حکم متغایر می‌بینم و فرق آن دو را از طریق شدّت و ضعف توجیه نمی‌کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد، همان فرق بین وجوب و استحباب، برقرار است گرچه در نظر عقل، تفاوت دو فرد به شدّت و ضعف است و در تبدّل این دو فرد انقطاع وجود کلّی لازم نمی‌آید.

خلاصه اینکه چون معیار، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلّی در این موارد، جاری نمی‌شود و در مواردی که عقلا موضوع متعدّد است و «نقض» صدق نمی‌کند، ولی چون عرفا موضوع، واحد است و نقض صدق می‌کند استصحاب جاری می‌شود.

قوله «و ممّا ذکرنا فی المقام یظهر ایضا حال الاستصحاب فی متعلّقات الاحکام فی الشّبهات الحکمیّهٔ و الموضوعیّهٔ فلا تغفل».

توضیح عبارت مذکور را در اوّل همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۹

الرّابع ۵۳۱]: إنّه لا ـ فرق فی المتیقّن بین أن یکون من الأـمور القارّهٔ[۵۳۲] أو التّدریجیّـهٔ الغیر القـارّهٔ، فإنّ الأمور الغیر القارّهٔ و إن کان وجودها ینصـرم و لا یتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصـرم منه جزء و انعدم، إلا أنه ما لم یتخلّل فی البین العدم، بل و إن تخلّل بما لا یخلّ بالاتّصال عرفا و إن انفصل حقیقـهً، کانت باقیهٔ مطلقا أو عرفا، و یکون رفع الید عنها- مع الشّکّ فی استمرارها و انقطاعها- نقضا و لا یعتبر فی الاستصحاب- بحسب تعریفه و أخبار الباب و غیرها من أدلّته- غیر صدق النّقض و البقاء کذلک قطعا [۱].

تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیّه

اشاره

[۱]- مقصود از تنبیه چهارم این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۰

همان‌طور که استصـحاب در امور قارّه- مستمرّه- مانند طهارت، عدالت و غیره جریان پیدا می‌کند در امور غیر قارّه- تدریجیّه- مانند زمـان، سـیلان دم، جریان آب و غیره جاری می‌شود. البتّه خصوصـیّت امور غیر قارّه و تـدریجیّه، این است که هر جزئی از آن تحقّق پیدا می‌کند و سپس منصرم و منعدم می‌شود آن‌گاه جزء بعد موجود می‌شود.

مثلاـ یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشـمه در حال جریان بود، پرواضـح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت بـا آبی که اکنون در حـال جریـان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیـچ‌گاه شک نمی‌کنیم که آیا همان جزئی که قبلاً سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعا از بین رفته است بلکه شکّ ما در سـیلان و جریـان یـک جزء دیگر است و این جزء، حـالت سابقه‌اش- جریانش- مسلّم نیست امّا درعین‌حال می‌گوئیم تا وقتی‌که این امور تدریجیّه، استمرار دارند و بین آنها عدم، رکود و توقّفی ایجاد نشده، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می‌کند.

لازم به تـذکّر است که در مواردی که اصـلا عدم و توقّفی بین آن اجزاء و جریان، فاصـله نشده باشد، هم عرف و هم عقل می‌گوید همان شی‌ء، استمرار و بقاء دارد[۵۳۳] امّا در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده، از عرف کمک می‌گیریم و او حکم می‌کند که اگر فی‌الجمله- نه به‌صورت کلّی- عـدمی بین آن جریـان متخلّل شـده، بـاز هم همان شـی‌ء و همان جریان اسـتمرار و دوام دارد «و قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما متّحد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۱

هذا مع ۵۳۴] أنّ الانصرام و التّدرّج فی الوجود فی الحرکهٔ- فی الأین و غیره- إنّما هو فی الحرکهٔ القطعیّهٔ، و هی کون الشّی‌ء فی کلّ آن فی حدّ أو مکان،

است» مثلاـ کسـی که مشـغول حرکت و ادامه مسیری هست، اگر یک یا دو لحظه توقّف کنـد و سـپس به راهش ادامه دهـد، عرف نمی‌گوید او حرکت جدیدی را شروع کرده بلکه باز هم می‌گوید همان حرکت اوّل ادامه دارد.

خلاصه اینکه اگر اصـلا عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلّل پیدا نکند عرف و حتّی عقل، حکم می‌کند که همان جریان اوّل، دوام و بقـاء دارد و چنـانچه فی الجملـهٔ عـدم، متخلّـل شود- یعنی آن عـدم، قابـل ملاحظه و توجّه نباشـد- عرف، حکم به بقاء همان

حرکت و جریان می‌کند امّا اگر مثلا یک ساعت سکون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ‌کدام حرکت و جریان بعدی را ادامه حرکت قبلی نمی‌دانند.

تذکّر: چون ما دلیل حجّیّت استصحاب را اخبار- لا تنقض الیقین بالشّکّ- قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می‌شود لذا هرکجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به‌طوری که اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شک برآن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می‌کند و حکم به بقاء می‌نماید[۵۳۵].

خلاصه: همان‌طور که اگر متیقّن از امور قارّه و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می‌شود همان‌طور هم اگر مستصحب از امور غیر قاره و تدریجیّه باشد،

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۸۲

لا التّوسّطيّة و هى كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّا مستمرّا [۱].

استصحاب در آن جاری می‌شود و عرفا بین قضیّه مشکوکه و متیقّنه اتّحاد برقرار است.

[۱]- اکنون مصنّف، بحث قبل و اشکال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیّه- عدم وحدت قضیّه متیقّنه و مشکوکه- را تعقیب می‌کنند و می‌فرمایند قضیّه مشکوکه و متیقّنه متّحد است و استصحاب در آن جاری می‌شود بیان ذلک:

حرکت بر دو قسم است ۱- حرکت قطعیّه ۲- حرکت توسّطیّه.

الف: امّا القطعيّة: «عبارة عن كون الشّىء فى كلّ آن فى مكان اذا كانت الحركة فى المكان كحركة السّائر فانّه فى كل آن يكون فى مكان غير ما كان فيه فى الآن السّابق او فى حدّ اذا كانت الحركة فى غير المكان كحركة الطّفل و الشّجرة فى النّموّ فانّهما ما داما فى النّموّ يكون نموّهما فى كل آن بحدّ خاصّ فهو فى الآن اللاحق يخلع حدّا كان له فى الآن السّابق و يلبس حدّا آخر فهو فى كلّ آن فى خلع و لبس و مثله الاشتداد فى الكيف»[۵۳۶].

معنای حرکت قطعیّه همان چیزی است که در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینکه شیء در هر لحظه در یک مکان یا حدّی باشد. در آن اوّل در یک مکان باشد در آن دوّم در مکان دوّم در آن سوّم در مکان سوّم و ...

در این قسم از حرکت، تدریج و تدرّج تصوّر می‌شود و اشکال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می‌کند لکن آن اشکال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلّل نشود[۵۳۷] حتّی عقل هم حکم می‌کند که همان حرکت و جریان ادامه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۸۳

دارد و چنانچه فی‌الجمله- نه به‌طور کلّی- عدم و توقّفی متخلّل شود در این صورت هم باز عرف می‌گوید همان حرکت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است.

ب: امّا الحركة التوسّطيّة: «عبارة عن كون الشّىء بين المبدأ و المنتهى، كالنّهار الّذى هو عبارة عن كون الشّمس بين المشرق و المغرب و الليل الذى هو عبارة عن كونها بين المغرب و المشرق»[۵۳۸].

طبق تعریف اخیر، یک شیء می‌تواند بین مبدأ و منتهی باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتها زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نوع، حرکت یک امر مستمر و مستقر- قار- هست و مفهومی ندارد که اجزائی برایش تصوّر کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و ینعدم» فرض کنید که شما از منزلتان به مقصد خاصّی حرکت کرده‌اید «کون» اوّل، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر، عبارت است از منتها لکن بین مبدأ و منتها اکوان متعدّدی تحقّق دارد و معنای حرکت توسطیّه یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی، ثالث و عاشر، می‌شود.

به‌عبارت دیگر شما در کون دوّم، متوسّط بین مبدأ و منتها هستید و در کون سوّم، متوسّط بین مبدأ و منتها هستید در کون دهم هم

متوسّـط بین مبـدأ و منتها هستیـد پس این حالت توسّط، «یوجـد و ینعـدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شـروع شـده تا به منتها برسید ادامه دارد و یک امر مستمر و قارّی هست.

خلاـصه: در حرکت قطعیّه تدریـج و تـدرّج هست و امّـا حرکت توسّـطیّه یک معنای ثابتی است که از کون دوّم شـروع می‌شود و تا کون قبل المنتهی مانند یک کلّی، تحقّق و استمرار دارد. و اگر حرکت، حرکت توسّطیّهٔ شد، اصلا، اشکالی در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۴

فانقدح بذلک أنّه لا مجال للإشکال فی استصحاب مثل اللیل أو النّهار و ترتیب ما لهما من الآثار [۱].

جریان استصحاب آن ۵۳۹] تصوّر نمی‌شود.

استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده‌ایم که اگر در امور تدریجیّه و غیر قارّه، عدم و رکود چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای متخلّل نشود، وحدت عرفیّه محفوظ و اتّحاد قضیتین برقرار است

اکنون مصنّف می‌فرمایند با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شما روشن شد که:

۱- اصلا اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلا لیل عبارت است از «کون الشّـمس تحت الارض بین المغرب و المشرق و النّهار عبارهٔ عن کونها علی وجه الارض بین المشرق و المغرب»[۵۴۰] بنـابراین وقتی در بقاء لیل و نهار شک نمائیم، در واقع، مرجع شکّ ما در این است که آیا خورشـید به منتهی رسـیده است یـا نه، در این صورت می‌توان عـدم وصول خورشـید به منتهـا را استصـحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکّر است که در مواردی می‌توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصـحاب نمود که دارای اثر شـرعی باشند. مثلا کسی نذر کرده است که اگر نهـار و روز پایـان نپـذیرفته باشـد ده درهم صـدقه می‌دهم و یـا به زیارت فلان امام (ع) می‌روم در این صورت با شک در بقاء نهار می‌توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۵

و کـذا کلّما إذا کان الشّکّ فی الأمر التّدریجی من جههٔ الشّکّ فی انتهاء حرکته و وصوله إلی المنتهی، أو أنّه بعد فی البین، و أمّا إذا کان من جهـهٔ الشّکّ فی کمیّته و مقـداره، کما فی نبع الماء و جریانه، و خروج الـدّم و سیلانه، فیما کان سـبب الشّکّ فی الجریان و السّـیلان الشّـکّ فی أنّه بقی فی المنبع و الرّحم فعلاـ شـیء من المـاء و الـدّم غیر ما سال و جری منهما فربما یشـکل فی استصـحابهما حینئـذ، فإنّ الشّکّ لیس فی بقاء جریان شـخص ما کان جاریا، بل فی حـدوث جریان جزء آخر شک فی جریانه من جهـهٔ الشّکّ فی حدوثه، و لکنّه یتخیّل بأنّه لا یختلّ به ما هو الملاک فی الاستصحاب، بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت [۱].

استصحاب زمانی ۵۴۱]

[۱]- ۲: و همچنین هیچ مانعی از جریان استصـحاب در امور «زمانی» مانند قرائت، تکلّم، جریان الماء و سـیلان الدّم من الرّحم وجود

ندارد.

مصنّف برای جریان استصحاب در «زمانیّات» دو صورت و دو فرض تصوّر نموده‌اند:

الف: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- شک می‌کنیم و منشأ آن‌هم شک در رافع است.

مثال: یقین داریم که آبی از فلان چشمه جریان داشت و می‌دانیم که استعداد بقاء هم داشته امّا شکّی بر ما عارض شده و منشأ آن شک هم این است که احتمال می‌دهیم چیزی مانع از جریان آب شده باشد و نمی‌دانیم آن جریان به منتها رسیده

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۶

است یا اینکه در وسط، متوقّف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی- جریان الماء- وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است.

ب: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- تردید می‌کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است.- فی کمّیته و مقداره-.

مثال: می‌دانیم آب چشمه‌ای در حال جریان بود و یا اینکه مرئه می‌داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکّی پیدا شده و منشأ شکّ ما هم این است که نمی‌دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می‌دهیم آب آن منبع، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم، آن زن نمی‌داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه؟- در مقتضی شک داریم-

آیا در مثال اخیر- فرض ب- و امثال آن می‌توان استصحاب را جاری نمود؟

بعضی خواسته‌اند، بگویند اگر شکّ ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوّم- شک در مقتضی- باشد، نمی‌توان در آن استصحاب، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که:

آیا در منبع آب یا در رحم زن، جزء دیگری از آب یا دم، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع، تمام شده، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به‌عبارت دیگر شکّ شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلا نمی‌دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به‌عبارت واضح‌تر، شما شک در بقاء صفت- جریان و سیلان- ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف- آب و دم- هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی‌توان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۷

ثمّ إنّه لا یخفی أنّ استصحاب بقاء الأمر التّدریجی، إمّا یکون من قبیل استصحاب الشّخص، أو من قبیل استصحاب الکلّی بأقسامه، فإذا شکّ فی أنّ السّورهٔ المعلومهٔ التی شرع فیها تمّت أو بقی شیء منها، صحّ فیه استصحاب الشّخص و الکلّی، و إذا شکّ فیه من جههٔ تردّدها بین القصیرهٔ و الطّویلهٔ، کان من القسم الثّانی، و إذا شکّ فی أنّه شرع فی أخری مع القطع بأنّه قد تمّت الأولی کان من القسم الثّالث، کما لا یخفی هذا فی الزّمان و نحوه من سائر التّدریجیّات [۱].

استصحاب، جاری نمود.

امّا بیان و کلام مصنّف: «لکنّه یتخیّل بانّه لا یختل به [۵۴۲] ما هو الملاک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت».

چنین به‌نظر می‌رسد[۵۴۳] که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب، به یقین و شک و اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم و معنای «لا تنقض الیقین بالشّکّ» را هم از عرف اخذ می‌کنیم و عرف در این قبیل، موارد می‌گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم- نه شک در حدوث- لذا می‌توانیم به استصحاب تمسّک نمائیم و قبلا هم بیان کردیم که در امور تدریجیّه و جریان الماء و سیلان الدّم و نظایر آنها اگر عدم و توقّف قابل ملاحظه‌ای واقع نشده باشد، عرف حکم می‌کند که همان جریان و سیلان، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است.

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیّه

[۱]- در امور قارّه و مستمرّه چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۸

در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم ۵۴۴].

۱- استصحاب شخصی- نه کلّی- مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود امّا اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟

در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصّه است.

۲- استصحاب کلّی قسم اوّل: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلّی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شکّ ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس»- استصحاب شخصی- را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلّی» قرائت را استصحاب نمائیم.

۳- استصحاب کلّی قسم دوّم: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید»- سوره کوتاه- را شروع نمود- که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام‌شده- یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره»- سوره طولانی- شده- که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده- در این صورت فقط می‌توانیم کلّی قرائت- قراءة السّورة- را استصحاب نمائیم امّا نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلا[۵۴۵] بیان کردیم که در استصحاب کلّی قسم دوّم فقط «کلّی» را می‌توان استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۹

و أمّا الفعل المقیّد بالزّمان، فتارة یکون الشّکّ ۵۴۶] فی حکمه من جهة الشّکّ فی بقاء قیده، و طورا[۵۴۷] مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخری، کما إذا احتمل أن یکون التّعبّد به ۵۴۸] إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن کان من جهة الشّکّ فی بقاء القید، فلا بأس باستصحاب قیده من الزّمان، کالنّهار الذی

نمود نه خصوص فرد را.

۴- استصحاب کلّی قسم سوّم: مثال: یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سوره «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می‌دهیم بعد از قرائت سوره «یس» بلافاصله مشغول قرائت سوره «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءة القرآن» ادامه دارد.

در این صورت اگر ما استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری و صحیح بدانیم ۵۴۹]، با اینکه «قراءة القرآن» یک امر تدریجی است، می‌توان آن را استصحاب نمود و الا خیر.

خلاصه: تمام اقسام استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه، جاری می‌شود و از این لحاظ- غیر قارّه بودن- فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تاکنون بیان کردیم

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۹۰

قيّد به الصّوم مثلا، فيترتّب عليه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إنّ الامساك كان قبل هذا الآن فى النهار، و الآن كما كان فيجب، فتأمّل [۱].

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

استصحاب فعل مقیّد به زمان

[۱]- اکنون مصنّف، بحث نسبتا مفصّلی را درباره استصحاب فعل مقیّد به زمان شروع می‌کنند یعنی فعلی که خودش «قارّ» است امّا مقیّد به زمان است بنابراین اموری داریم که «زمان» نیست امّا به زمان، مقیّد است و در شریعت مقدّس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» که صوم به‌معنی امساک و مقیّد به زمان خاصّی است.

شک در بقاء حکم- وجوب- فعل مقیّد به زمان به دو نحو، تصوّر می‌شود.

۱- گاهی شک می‌کنیم که آیا آن زمانی- قیدی- که این فعل، مقیّد به آن بوده باقی است یا نه، مثلا در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شک می‌کنیم که آیا وقت افطار، فرارسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟

مصنّف فرموده‌اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف: می‌توانیم در نفس زمان- نهار- استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساک و عدم جواز افطار است.

ب: می‌توانیم در فعل مقیّد به زمان- امساک و روزه- استصحاب جاری نمائیم به این نحو:

«انّ الامساک قبل هذا کان فی النّهار و الآن کما کان فیجب».

پنج دقیقه قبل، مسلّما امساک و صوم من در نهار و روز بود امّا اکنون که شک نموده‌ام که امساک من در نهار است یا اینکه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساک

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۹۱

در نهار و روز نیست، می‌توانم استصحاب را در خود «امساک» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساک واجب است.

قوله «فتأمّل».

ممکن است بگوئیم در محل بحث، سببیّت و مسببیّت مطرح است به این نحو که: شک شما در اینکه آیا امساکتان در نهار است یا نه مسبّب از این است که آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی که استصحاب را در شکّ سببی جاری نمودید، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبّب نمی‌رسد- در ما نحن فیه سببیّت هم شرعیّه است-

برای وجه تأمّل مذکور وجوه دیگری را هم می‌توان بیان کرد[۵۵۰].

۲- قوله «و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه ۵۵۱] من جهة اخری کما[۵۵۲] اذا احتمل ان

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۹۲

و إن كان ۵۵۳] من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم فى خصوص ما لم يؤخذ الزّمان فيه إلا ظرفا لثبوته لا قيدا مقوّما لموضوعه، و إلاـ فلاـ مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنّه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشّكّ فى ثبوته له- أيضا- شكّا فى أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا فى بقائه [۱].

یکون التّعبد به انّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد- و ان کان من جهة الاخری- بیان می‌کنیم.

[۱]- ۲: گـاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان، و درعین‌حال در بقاء حکم شک داریم به‌عبارت دیگر گاهی شک می‌کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقیّد به زمان، باقی است یا نه و تردیـد ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان- قیـد- باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص، منقضی شده امّا در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می‌کنیم- البتّه مصنّف فقط به یک مثال اکتفاء نموده‌اند-.

الف: احتمال می‌دهیم که مولا هنگام بیان حکم، تعدّد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر، احتمال می‌دهیم «زمان» یک مطلوب مستقلّ و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می‌دهیم که او دو مطلوب داشته ۱- ذات الفعل ۲- وقوع آن فعل در زمان خاص- همان زمانی که اکنون منقضی شده است-

پس منشأ شکّ ما در بقاء حکم فعل مقیّد به زمان، احتمال تعدّد مطلوب است نه

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۹۳

یقین به تعدّد مطلوب زیرا اگر یقین به تعدّد مطلوب داشته باشیم که در بقـاء حکم، شک نمی‌کنیم بلکه یقین به بقاء حکم، پیدا می‌کنیم، خلاصه اینکه، چون احتمال تعدّد مطلوب می‌دهیم به دنبال آن، احتمال می‌دهیم که بعد از انقضاء زمان اوّل، حکم آن فعل مقیّد به زمان باقی باشد که مثال آن را به‌زودی ذکر می‌کنیم.

ب: یقین داریم که مولاـ تعدّد مطلوب نداشته و اصل المطلوب و کمال المطلوب مطرح نبوده امّا درعین‌حال، احتمال می‌دهیم آن حکم، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اینکه:

احتمال می‌دهیم بعد از انقضاء زمان خاص، ملاک دیگری برای بقاء حکم، وجود داشته باشد به‌عبارت دیگر، آن حکم در زمان اوّل، طبق یک ملاک، ثابت و مستقر بوده که آن ملاک از بین رفته و در زمانی ثانی روی ملاک و جهت دیگر، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم، احتمال وجود ملاک دیگری می‌دهیم، در بقاء حکم، شک می‌نمائیم درحالی‌که آن زمان خاص- زمان اوّل- هم قطعا منقضی شده است.

سؤال: آیا در دو مثال و دو فرض مذکور- الف و ب- استصحاب بقاء حکم، جاری می‌شود یا نه؟

جواب: مصنّف در آن، تفصیل قائل شده‌اند.

بیان ذلک: باید بررسی کرد و دید که آن زمانی که در دلیل، اخذ شده و اکنون منقضی شده است به چه نحوی در دلیل شرعی اعتبار شده.

۱- گاهی زمان را به‌عنوان قید موضوع و قید مقوّم مأمور به، لحاظ می‌کنند به نحوی که وقتی مولا می‌خواهد ماهیّت مأمور به را تصوّر کند، بین تمام خصوصیّات دخیله در مأمور به، زمان را هم جزء آن خصوصیّات مقوّم مأمور به اخذ می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۹۴

مثال: مولا اکرام زید را تصوّر می‌کند و می‌خواهد آن را مأمور به قرار دهد او توجّه می‌کند و می‌بیند که در این مأمور به نفس «اکرام» تمام المأمور به نیست بلکه اکرام زید در روز جمعه هم در مأمور به دخالت و مقوّمیّت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می‌گوید: (اکرام زید «یوم الجمعة» واجب) و کلمه «واجب» را بعد از تمامیّت مأمور به و بعد از «زمان» بیان می‌کند. در این صورت، همان‌طور که «اکرام» در مأمور به مدخلیّت دارد قید «یوم الجمعة» هم در مأمور به دخالت دارد.

در مثال مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اوّل- بعد از گذشتن روز جمعه و فرا رسیدن روز شنبه- شک کنیم که آیا اکرام زید

وجوب دارد یا نه، نمی‌توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا وجوب اکرام زید در روز شنبه، بقاء وجوب اکرام «یوم الجمعهٔ» نیست. اکرام مقیّد به یوم الجمعهٔ با اکرام مقیّد به یوم السّبت مغایر است و بین قضیّه متیقّنه و مشکوک اتّحاد، برقرار نیست تا بتوان استصحاب، جاری نمود.

شما نمی‌توانید بگوئید «کان اکرام زید واجبا» زیرا اکرام زید، واجب نبوده بلکه اکرام مقیّد به یوم الجمعهٔ واجب بوده و الآن که یوم السّبت است در وجوب اکرام شک دارید و دو قضیّه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توانید استصحاب بقاء وجوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه، قبل از آنکه مولا ـ تکلیفی را بیان نماید، اکرام زید نسبت به روز شنبه وجوب نداشته، الآن که یوم السّبت است و در وجوب اکرام زید شک دارید، استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود نه استصحاب بقاء وجوب.

خلاصه: در مواردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء وجوب، جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۵

لا یقال: إنّ الزمان لا محالهٔ یکون من قیود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحکم فی دلیله، ضرورهٔ دخل مثل الزّمان فیما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

۲- گاهی هم «زمان» به‌عنوان «ظرف»- نه قید- ثبوت حکم، اخذ می‌شود مثلا مولا در مقام بیان حکم چنین می‌گوید: (اکرام زید واجب «یوم الجمعهٔ») یعنی یوم الجمعهٔ را ظرف حکم قرار می‌دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقیّد به یوم الجمعهٔ، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان- روز شنبه- در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء وجوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیّه متیقّنه و مشکوک متّحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می‌توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن- روز شنبه- در بقاء وجوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان وجوب را استصحاب می‌کنیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می‌کنیم که در مواردی که مولا ـ به‌حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب یوم الجمعهٔ» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیّات به موضوع ارتباط دارد گرچه «یوم الجمعهٔ» به‌صورت ظرفیّت در دلیل، اخذ شده، امّا واقع مطلب، این است که «یوم الجمعهٔ» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا اگر به‌طور کلّی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلا عنوان «یوم الجمعهٔ» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «یوم الجمعهٔ» و این «یوم الجمعهٔ» چه خصوصیّتی دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۶

فإنّه یقال: نعم، لو کانت العبرهٔ فی تعیین الموضوع بالدّقهٔ و نظر العقل، و أمّا إذا کانت العبرهٔ بنظر العرف فلا شبههٔ فی أنّ الفعل بهذا النّظر موضوع واحد فی الزّمانین، قطع بثبوت الحکم له فی الزّمان الأوّل، و شکّ فی بقاء هذا الحکم له و ارتفاعه فی الزّمان الثّانی فلا یکون مجال الا لاستصحاب ثبوته [۱].

خلاصه: وقتی به عقل، مراجعه می‌کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی‌گذارد خواه یوم الجمعهٔ را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن، از دید دقیق عقل، همه خصوصیّات، قید موضوع و در ملاک حکم، مؤثّر است لذا می‌گوئیم «یوم الجمعهٔ» در مصلحت وجوبی

اکرام زیـد، دخـالت دارد و چون در مصلحت وجوبی، دخیل است پس حتمـا قیـدیّت دارد و قیـد مقوّم موضوع است و در صورت اخیر- صورت دوّم- هم مانند صورت قبل نمی‌توان استصحاب وجوب، جاری نمود- زیرا بین قضیّه متیقّنه و مشکوکه، اتّحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل- صورت اوّل- استصحاب عدم وجوب، جاری می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده‌ایم، تکرار می‌نمائیم که:

از نظر و دیـد دقیق عقلی مطلب، همـان است که مستشـکل گفت و بین قضـیّتین اتّحـاد نیست امّـا بارهـا گفته‌ایم که ملاک در اتّحاد قضیّتین، حکم و قضاوت عرف است نه اعمـال دقّت عقلی و مـا هنگـامی که به عرف، مراجعه می‌نمـائیم او بین دو مثال و دو فرض اخیر، تفاوت، قائل می‌شود و می‌گویـد در مثال «اکرام زید یوم الجمعهٔ واجب» یوم الجمعهٔ مقوّم موضوع است و در روز شـنبه که در وجوب اکرام زید، شک داریم نمی‌توان استصحاب بقاء وجوب نمود زیرا بین دو قضیّه اتّحاد برقرار نیست. امّا در مثال و فرض دوّم- «اکرام زید واجب یوم الجمعهٔ»- یوم الجمعهٔ را ظرف حکم می‌داند بدون اینکه مقوّم موضوع باشد و روز شنبه که در وجوب اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۷

لا یقال: فاستصحاب کلّ واحد من الثّبوت و العدم یجری لثبوت کلا النّظرین، و یقع التّعارض بین الاستصحابین، کما قیل ۵۵۴] [۱].

زید، شک داریم می‌توان بقاء وجوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین، اتّحاد عرفی برقرار است.

خلاـصه: اگر در باب استصـحاب، دقّت عقلی اعمال نمائیم، اشـکال مستشـکل، وارد است و بعـد از انقضاء زمان خاص- زمان اوّل- نمی‌توان بقـاء وجوب را استصـحاب نمود امّـا اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم، بعـد از انقضاء زمان خاص می‌توان بقاء وجوب را استصحاب نمود.

تـاکنون تقریبا مصـنّف تا حـدّی اشـکال مستشـکل را پذیرفته‌انـد- درصورتی‌که حاکم نسبت به اتّحاد قضـیّتین عقل باشـد- و همین مطلب زمینه‌ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- اشـکال: شما- مصنّف- قبول کردید که بنا بر اعمال دقّت عقلی در تشخیص موضوع قضیّه متیقّنه و مشکوکه، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود بلکه استصـحاب عدم وجوب، جاری می‌شود امّا بنا بر اینکه ملاک در ادلّه استصـحاب، نظر و تشـخیص عرف باشـد، استصـحاب ثبوت و بقـاء حکم، جاری می‌شود و در نتیجه، بین آن دو استصـحاب، تعارض می‌شود و با تعارض تساقط می‌کنند- بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم، تعارض و تساقط برقرار می‌شود-

تـذکّر: اشـکال مـذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به‌عنوان ظرف اعتبار شـده باشـد- نه قیـد- زیرا درصورتی‌که زمان به‌عنوان قید، اخذ شده باشد هم با

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۸

فإنّه یقال: إنّما یکون ذلک لو کان فی الدّلیل ما بمفهومه یعمّ النّظرین، و إلا فلا یکاد یصحّ إلا إذا سیق بأحدهما، لعدم إمکان الجمع بینهما لکمال المنافاهٔ بینهما، و لا یکون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یکون هناک إلا استصـحاب واحـد، و هو استصـحاب الثّبوت فیما إذا أخذ الزّمان ظرفا، و استصحاب العدم فیما إذا أخذ قیدا؛ لما عرفت من أنّ العبرهٔ فی هذا الباب بالنّظر العرفی، و لا شبههٔ فی أنّ الفعل فیما بعـد ذاک الوقت مع [معه قبله متّحـد فی الأوّل و متعدّد فی الثّانی بحسبه؛ ضـرورهٔ أنّ الفعل المقیّد بزمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر، و لو بالنّظر المسامحی العرفی [۱].

دقّت عقلی و هم طبق نظر عرف، موضوع قضیّه متیقّنه و مشکوکه، متغایر است و استصحاب بقاء حکم، جاری نمی‌شود.

[۱]- اگر در ادلّه و اخبـار بـاب، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می‌داد یعنی دلاـلت می‌کرد که در استصـحاب در تشـخیص

موضـوع هم نظر و دقّت عقلی معتبر است و هم تشخیص عرف، در این صورت، حق بـا مستشکل- مرحوم فاضـل نراقی- بود و در مثال و فرض قبل- اکرام زیـد واجب یوم الجمعهٔ[۵۵۵]- بعـد از انقضاء زمان اول- روز جمعه- و فرا رسیدن زمان دوّم- روز شنبه- که در بقـاء وجوب اکرام زیـد تردیـد می‌کردیم هم استصـحاب عـدم وجوب ۵۵۶] و هم استصـحاب بقـاء وجوب ۵۵۷] اکرام زید، جاری می‌شد و در نتیجه، تعارض و تساقط می‌نمودند.

امّا اگر در اخبار باب دلیلی نباشـد که تأییـد نماید در تشخیص موضوع هم دقّت عقلی و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت، جریان استصحاب، صحیح

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۳۹۹

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکرّرا بیـان کردیم ملاـک در تشخیص موضـوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقّت عقلی.

سؤال: چرا اگر روایات باب تأییـد نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقّت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط بایـد نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصـحاب نمود که نتیجه آن، استصـحاب بقاء حکم- وجوب اکرام زید- نسبت به زمان دوّم- روز شنبه- است.

جواب: زیرا نمی‌توان بین دو نظر- عقـل و عرف- جمع نمود و بین آنهـا کمـال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصـحاب عـدم وجوب اکرام زیـد، نسبت به زمان دوّم، جاری می‌شود امّا طبق تشخیص عرف، استصـحاب بقاء وجوب اکرام زیـد، نسبت به زمان دوّم و روز شنبه جاری می‌شود.

خلاـصه: کلّیه اخبـار و همچنین روایـات بـاب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به‌عنوان ظرفیّت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصـحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوّم، جاری می‌شود زیرا شبهه‌ای وجود ندارد که در فرض مذکور[۵۵۸]، آن فعل- اکرام زید- قبل از انقضاء زمان اوّل و بعد از انقضاء زمان اوّل یعنی زمان دوّم و روز شنبه، عرفا عمل واحـدی است، ارکان استصـحاب، کامل و بین قضـیّه متیقّنه و مشـکوکه اتّحاد عرفی برقرار است و می‌توان استصـحاب ثبوت و بقـاء وجوب را نسـبت به زمـان دوّم جـاری نمود امّا اگر زمان عنوان قیـدیّت داشـته باشـد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اوّل و بعـد از انقضاء

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۴۰۰

نعم، لا یبعـد أن یکون بحسبه- أیضا- متّحدا فیما إذا کان الشّکّ فی بقاء حکمه، من جههٔ الشّکّ فی أنّه بنحو التّعدّد المطلوبی، و أنّ حکمه بتلـک المرتبـهٔ التی کـان مع ذاک الوقت و إن لم یکن باقیـا بعـده قطعـا، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلک المرتبـهٔ من مراتبه فیستصحب [۱].

زمان اوّل، عرفا عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود[۵۵۹] زیرا بین قضیّتین اتّحاد نیست.

[۱]- مصنّف فرموده‌اند بعید نیست که: در موردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده و به‌علاوه مسئله تعدّد مطلوب مطرح بوده ۵۶۰]، بتوان بقـاء حکم را استصـحاب نمود یعنی احتمـال می‌دهیم وقتی مولا تکلیف- اکرام زیـد یوم الجمعهٔ واجب- را بیان نموده است دو مطلوب داشته است:

۱- وقوع فعل در زمان خاص، یک مطلوب بوده ۲- اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است.

در فرض مـذکور اگر بعـد از انقضـاء زمـان اوّل در بقـاء حکم قبلی شـک نمـائیم، می‌تـوان بقـاء حکم قبلی را نسبت به زمـان دوّم، استصحاب نمود گرچه می‌دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص ۵۶۱]، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیّت باقی نیست امّا احتمال

می‌دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد[۵۶۲] لذا بقاء حکم را استصحاب می‌نمائیم.

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۰۱

فتأمّل ۵۶۳] جيّدا.

إزاحة وهم: لا- يخفى أنّ الطّهارة الحدثيّة و الخبثيّة و ما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشكّ فى بقائها إلا من قبل الشّكّ فى الرّافع لها، لا من قبل الشّكّ فى مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنّها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيّة أو الأمور الاعتباريّة التى كانت لها آثار شرعيّة، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطّهارة بعد المذى، و أصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنّجاسة بعد الغسل مرّة، كما حكى عن بعض الافاضل، و لا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطّهارة أو النّجاسة [۱].

---

[۱]- توهّم: فاضل نراقى «ره» كلامى داشتند كه مصنّف حاصل آن را اخيرا به صورت «لا يقال ... فانّه يقال» بيان كردند كه خلاصه آن چنين بود:

در فعل مقيّد به زمان، حتّى اگر زمان به‌عنوان ظرفيّت در دليل، اخذ شود- اكرام زيد واجب يوم الجمعة- بعد از انقضاء زمان اوّل، اگر در بقاء حكم، شك كنيم هم استصحاب بقاء حكم جارى مى‌شود و هم استصحاب عدم و اين دو استصحاب با يكديگر تعارض مى‌كنند مثلا اگر روز شنبه در بقاء اكرام زيد، شك نمائيم، از طرفى مى‌گوئيم اصل، اين است كه وجوب اكرام قبلى زيد در روز شنبه هم مستمر است و از طرف ديگر هم مى‌گوئيم روز پنج‌شنبه كه اكرام زيد، واجب نبود الآن هم

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۰۲

كه روز شنبه است و در وجوب اكرام زيد شك داريم، اصل، عدم وجوب اكرام زيد است و اين دو استصحاب باهم تعارض مى‌كنند. امّا مصنّف فرمودند فقط استصحاب بقاء وجوب اكرام، جارى مى‌شود كه تفصيل كلام هر دو بزرگوار را بيان نموديم و نيازى به اعاده آن نيست.

فاضل نراقى براى تعارض مزبور امثله ديگرى هم ذكر كرده‌اند[۵۶۴] كه محصّل آن چنين است:

۱- در مورد طهارت حدثيّه: فرض كنيد شخصى وضوء گرفت و طهارت از حدث برايش حاصل شد، بعد از تحصيل طهارت، رطوبت مشتبهى- مذى- از او خارج شد و در نتيجه، شك نمود كه آيا طهارتش باقى است يا نه؟

مرحوم نراقى فرموده‌اند در مثال مذكور دو استصحاب، جارى مى‌شود و با يكديگر تعارض و تساقط مى‌نمايند.

الف: استصحاب بقاء طهارت: اصل، اين است كه بعد از خروج مذى طهارت قبلى باقى است.

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۰۳

ب: ما در اين جهت، شك داريم كه آيا تحصيل وضوء، سبب طهارت است حتّى بعد از خروج مذى، يا اينكه وضوء، تا زمان خروج مذى، سبب طهارت است- شكّ ما در مقدار تأثير سبب طهارت است- در نتيجه مى‌گوئيم:

اصل، اين است كه آن سبب، براى طهارت بعد از خروج مذى سببيّت ندارد بنابراين:

بعد از خروج مذى، هم استصحاب طهارت، جارى مى‌شود و هم استصحاب عدم سببيّت وضوء براى طهارت بعد از خروج مذى.

۲- در مورد طهارت خبثيّه: فرض كنيد نجاستى- بول- به لباسى اصابت نمود و ما شك نموديم كه آيا در تطهير لباس متنجّس يك‌مرتبه شستن- غسل مرّه- كافى است يا اينكه در تطهير لباس تعدّد غسل- مرّتين- معتبر است.

در فرض مذكور اگر براى تطهير لباس فقط يك‌مرتبه آن را بشوئيم و در بقاء نجاست شك داشته باشيم دو نوع استصحاب، جارى مى‌شود:

الف: از طرفی می‌گوئیم بعد از غسل مرّهٔ واحده، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می‌نمائیم.

ب: از طرفی هم می‌گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجّس لباس بود، آیا سببیّتش آن‌قدر قوی بود که بعد از غسل مرّهٔ واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست- بول- تا زمان غسل مرّهٔ واحده، باقی است یعنی بعد از یک‌مرتبه، شستن، آن لباس پاک می‌شود.

در فرض مذکور می‌گوئیم:

اصل، عدم سببیّت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّهٔ واحده هست یعنی لباس مذکور، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب، بین آنها تعارض و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۴

تساقط برقرار است. تاکنون اصل توهّم مرحوم نراقی را بیان کرده‌ایم.

دفع توهّم: اکنون درصدد زائل کردن توهّم مذکور هستیم.

بیان ذلک: طهارت حدثیه و خبثیه- و ما یقابلها[۵۶۵]- از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقّق پیدا کردند، ادامه پیدا می‌کنند تا اینکه رافعی بیاید و آن‌ها را زایل کند یعنی همیشه شکّ ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی.

به‌عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می‌گوئیم شکّ ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها- شک در مقتضی- نیست مثلا وقتی به‌وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بلل مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است، حتّی بعد از خروج مذی که ما در مقدار تأثیر وضوء، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده، بلکه می‌گوئیم آن طهارتی که به‌وسیله وضوء حاصل شده است، اگر رافعی نیاید فرضا تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع، شک داریم دائما استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود و می‌گوئیم اصل، این است که بعد از خروج مذی، طهارت قبلی باقی است. خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود- استصحاب طهارت- تعارض و تساقط کنند.

و همچنین در مورد طهارت خبثیه که آن لباس با نجاست- بول- ملاقات نموده بود، می‌گوئیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۵

الخامس: إنّه کما لا إشکال فیما إذا کان المتیقّن حکما فعلیّا مطلقا، لا ینبغی الإشکال فیما إذا کان مشروطا معلقا، فلو شکّ فی مورد لأجل طروء

اصل، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل، عدم سببیّت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّهٔ واحده است.

تذکّر: مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده‌اند:

«هذا فی الامور الشّرعیّهٔ و امّا الامور الخارجیّهٔ کالیوم و اللیل و الحیاهٔ و الرّطوبهٔ و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشّارع فی وجودها فاستصحاب الوجود فیها حجّهٔ بلامعارض، لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

مصنّف در کلام خود، اشاره‌ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده‌اند:

«... کانت من الامور الخارجیّهٔ او الامور الاعتباریّهٔ التی کانت لها آثار شرعیّهٔ ...» خواه طهارت از امور خارجیّه تکوینیّه ۵۶۶] باشد که در این صورت شارع مقدّس مبیّن و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریّه‌ای ۵۶۷] باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و

آثاری برآن مترتّب نموده است.
مثلاـ اگر طهارت از امور خارجیّه باشد با تحصیل وضوء، یک حالت نفسانی برای انسان، حاصل می‌شود که می‌توان با آن حالت، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریّه، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می‌توان با آن حالت کتاب اللّه را مسّ نمود و ...
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۰۶
بعض الحالات علیه فی بقاء أحکامه، ففیما صحّ استصحاب أحکامه المطلقة صحّ استصحاب أحکامه المعلّقة، لعدم الاختلال بذلک فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من الیقین ثبوتا و الشّکّ بقاء [۱].

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

اشاره

[۱]- بحث ما در تنبیه پنجم درباره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقّن ما یک حکم فعلی مطلق- غیر مشروط- باشد، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می‌شود[۵۶۸] مانند استصحاب وجوب نماز جمعه.
اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقّن ما مشروط و معلّق بود، آیا استصحاب درباره‌اش جاری می‌شود یا نه؟
تذکّر: در ما نحن فیه مقصود از «معلّق»- واجب معلّق- غیر از آن واجب معلّق منجّز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلّق، همان مشروط است- نه آن واجب معلّقی که صاحب فصول بیان نموده- در حقیقت، این معلّق، معلّق لغوی است نه معلّق اصطلاحی.
مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت، روی موضوعی به‌صورت مشروط و معلّق بار شده باشد، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات برآن عارض گشته امّا عروض آن حالت یا حالات، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شکّ و تردید ایجاد نموده است که آیا با لحاظ آن تغییر حالت، باز
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۰۷
هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه؟
مثلا در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلّق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلّق شده و موضوع آن‌هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شک گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده- به کشمش و مویز مبدل گشته- و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی‌شود و این‌چنین نیست که قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما متغایر شوند لکن درعین‌حال که قضیّتین، متّحد است، همین تبدّل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شک ایجاد نموده است که اگر انگور، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می‌شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلّق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟
اینجاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می‌شود حال ببینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادلّه استصحاب در مورد آن جاری می‌شود یا نه؟

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟

در استصحاب غیر از قضیّه متیقّنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان‌طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد- استصحاب احکام تنجزیّه مطلقه- تحقّق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقّق دارد و در دو رکن استصحاب، اختلالی وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۰۸

قضیّه متیقّنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدّل گشته لذا شک نموده‌ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می‌گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلّق بودن، مانع جریان استصحاب نمی‌شود.

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرّض سه اشکال می‌شویم که مصنّف فقط دو اشکال را بیان نموده‌اند.

امّا اشکالی را که مصنّف متعرّض آن نشده‌اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زبیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیّه متیقّنه و مشکوکه در عنب و زبیب متفاوت است یعنی قضیّه متیقّنه «العنب اذا غلی یحرم» امّا قضیّه مشکوکه «الزبیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زبیب دو موضوع متغایرند و همین تغایر و تعدّد موضوع، علّت عدم جریان استصحاب تعلیقی است.

جواب: صرف وجود دو عنوان- عنب و زبیب- سبب نمی‌شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زبیب، یک حقیقت و یک ماهیّت هستند و فرقشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زبیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می‌توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟

خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند درعین‌حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۰۹

و توهّم ۵۶۹] أنّه لا وجود للمعلّق قبل وجود ما علق علیه فاختلّ أحد رکنیه فاسد؛ فإنّ المعلّق قبله إنّما لا یکون موجودا فعلا، لا أنّه لا یکون موجودا أصلا، و لو بنحو التّعلیق، کیف؟ و المفروض أنّه مورد فعلا للخطاب بالتّحریم- مثلا- أو الإیجاب، فکان علی یقین منه قبل طروء الحالة فیشک فیه بعده، و لا یعتبر فی الاستصحاب إلا الشّکّ فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته، و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتا فی ذلک [۱].

ندارد.

[۱]- توهّم: در مواردی که می‌خواهیم حکمی را استصحاب نمائیم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلا شما می‌خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلا و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می‌کنید امّا در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقّق نشده و تا وقتی که معلّق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقّق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدّل به زبیب پیدا کرده، قبلا غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می‌آمد که تبدّل به زبیب پیدا نمی‌کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقّق نداشته، ما یک حکم ثابتی- حرمت- نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محلّ بحث قبلا- غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقّق شود لذا نمی‌توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۱۰

استصحاب- یقین به ثبوت- مختل است.

بیان فساد توهّم: توهّم مذکور، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقّق کلّ شی‌ء بحسبه».

حکم مطلق، تحقّق و وجودش به همان فعلیّت و اطلاقش هست امّا اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلا مولا گفت: «إن جاءك زید فاکرمه» امّا هنوز زید نیامده و مجی‌ء، محقّق نشده، آیا بعد از صدور خطاب مذکور، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «إن جاءك زید فاکرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان‌طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله‌ای و حکمی تحقّق نداشت، بعد از صدور خطاب مذکور- قبل از تحقّق مجی‌ء زید- هیچ تحوّلی به وجود نیامده است؟ یا اینکه نه، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم، تعلیقی و معلّق بر مجی‌ء زید است؟

واضح است که خطاب مذکور، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلّق علیه حاصل نشده، نمی‌توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی‌توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقّق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلّق و مشروط است لذا اگر کسی توهّم کند که تا زمانی که معلّق علیه- مجی‌ء زید یا غلیان- تحقّق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی‌شود، آن توهّم باطل است بلکه حکم، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می‌کنیم، همان ثبوت مشروط را ابقاء می‌نمائیم نه ثبوت فعلی را به‌نحوی‌که بگوئیم الآن آن حکم- حرمت یا وجوب- محقّق است.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۱۱

و بالجملة: یکون الاستصحاب متمّما لدلالة الدلیل علی الحکم فیما أهمل أو أجمل، کان الحکم مطلقا أو معلقا، فببرکته یعمّ الحکم للحالة الطّارئة اللاحقة کالحالة السّابقة، فیحکم- مثلا- بأنّ العصیر الزّبیبی یکون علی ما کان علیه سابقا فی حال عنبیّته، من أحکامه المطلقة و المعلّقة لو شکّ فیها، فکما یحکم ببقاء ملکیّته یحکم بحرمته علی تقدیر غلیانه [۱].

خلاصه: اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره‌ای از وجود ندارد، لذا نمی‌توان آن را استصحاب نمود، این حرف، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد، «وجود کلّ شی‌ء بحسبه» و مکرّرا گفته‌ایم که در استصحاب، یقین به ثبوت و شکّ در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شکّ در بقاء آن داریم- به‌علّت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده- و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم- از جهت فعلیّت و تعلیقیّت- مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی‌شود.

[۱]- مصنّف، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرّض فائده استصحاب می‌شوند که:

همیشه استصحاب به کمک دلیل اجتهادی می‌شتابد و در مواردی که دلیل، دارای اجمال و اهمال است و شامل زمان لاحق نمی‌شود، می‌توان به‌وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلا دلیلی دلالت می‌کند

که نماز جمعه در عصر حضور، واجب است- نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد- و نسبت به زمان دیگر، نفی وجوب نمی‌کند امّا ما به کمک استصحاب، آن حکم را نسبت به زمان لاحق- عصر غیبت- هم سریان می‌دهیم.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۱۲

إن قلت: نعم ۵۷۰]، و لكنّه لا- مجال لاستصحاب المعلّق لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلّقة للعصير باستصحاب حلّيّته المطلقة [۱].

مثلا اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی‌توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدّل حالت پیدا کند، و به زبیب، مبدّل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به‌وسیله استصحاب می‌گوئیم اگر عنب حالت یبوست پیدا کند و تبدیل به کشمکش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلّقه‌ای را که عنب دارد، زبیب هم دارد.

مثال برای حکم معلّق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزّبیب اذا غلی یحرم».

مثال برای حکم مطلق: فرضا کسی مالک صد کیلو انگور بود امّا اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش مبدّل شده و به عللی شک نموده‌ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش مبدّل شده یا نه در این صورت- در زمان لاحق- ملکیّت آن فرد را نسبت به زبیب و کشمش، استصحاب می‌کنیم البتّه واضح است که در فرض مذکور، ملکیّت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید ما هم مانند شما- مصنّف- استصحاب تعلیقی را جاری می‌دانیم لکن اشکال بسیار مهمّی که در آن وجود دارد، این است که دائما استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۱۳

تعلیقی بر اثر معارضه، بدون نتیجه و فائده است- هر دو استصحاب بر اثر تعارض، تساقط می‌کنند-

بیان ذلک: هنگامی که عنب به زبیب، مبدّل می‌شود و غلیانی تحقّق پیدا نکرده، آن زبیب- قبل از غلیان- چه حکمی دارد؟

مسلّما حکم آن زبیب، حلّیّت است.

آیا حلّیّتی که برای زبیب قبل از غلیان، ثابت است، حلّیّت مشروط است یا حلّیّت مطلق و فعلی؟

بلااشکال آن حلّیّت، فعلی است و می‌توان آن را مصرف نمود و مثلا- آن را خورد و ... و همچنین عصیر زبیبی هم قبل از غلیان دارای حلّیّت است خلاصه اینکه یک حلّیّت مطلقه فعلیّه برای زبیب قبل از غلیان، تحقّق دارد حال که غلیان برآن زبیب، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلّیّت فعلیّه مطلقه از بین رفته یا نه، می‌توان نسبت به زبیب، حلّیّت فعلیّه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت:

زبیب قبل از غلیان دارای حلّیّت فعلیّه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان برآن، عارض شده، ما شک نموده‌ایم که آیا آن حلّیّت فعلیّه مطلقه به‌واسطه غلیان از بین رفته یا نه، آن حلّیّت را ابقاء و استصحاب می‌نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می‌کنید و می‌گوئید:

همین شی‌ء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می‌کرد، حرام بود و الآن که به زبیب، مبدّل گشته و حالت غلیان برآن عارض شده و شک نموده‌ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می‌توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است.

خلاصه اینکه: لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است- بعد از غلیان- و لازمه

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۱۴

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه ۵۷۱] على نحو كان قبل عروض الحالة التى شكّ فى بقاء حكم المعلّق بعده ۵۷۲]؛ ضرورة[۵۷۳] أنّه ۵۷۴] كان مغيّا بعدم ما علّق عليه المعلّق، و ما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده ۵۷۵] بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم ۵۷۶] المضادّة بينهما، فيكونان ۵۷۷] بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل ۵۷۸] بلا منافاة أصلا، و قضيّة ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان فى المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحليّة، فإذا شكّ فى حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه، شكّ فى حلّيته المغيّاة لا محالة أيضا، فيكون الشّكّ فى حلّيته أو حرمته فعلا بعد عروضها متّحدا خارجا مع الشّكّ فى بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيته المغيّاة حرمته فعلا بعد

استصحاب تنجیزی حلّیّت است- بعد از غلیان- و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند به‌هرحال مستشکل می‌گوید همیشه استصحاب تعلیقی با یک استصحاب تنجیزی «معارض» است و هر مثال دیگری را هم که مطرح کنید تعارض مذکور در آن برقرار است پس بحث در جریان استصحاب تعلیقی بی‌فائده و بدون ثمره است.

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۱۵

غليانه و انتفاء حليّته، فإنه قضيّة[۵۷۹] نحو ثبوتهما كان بدليلهما[۵۸۰] أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت و لا تغفل [۱].

---

[۱]- جواب: محصّل کلام مصنّف این است که شما اوّل حکم تعلیقی و تنجیزی را نسبت به عنب تجزیه و تحلیل کنید سپس درباره زبیب و جریان استصحاب تعلیقی بحث کنید.

بیان ذلک: در مورد «عنب» با دو دلیل مواجه هستیم:

تردیدی وجود ندارد که حکم عنب، قبل از غلیان، حلّیّت است دلیلی دلالت می‌کند که «العنب حلال» و از طرفی دلیل دیگر می‌گوید «العنب اذا غلی یحرم» یعنی وقتی حالت غلیان بر عنب، عارض شود، اتّصاف به حرمت پیدا می‌کند لازم به تذکّر است که فعلا بحثی درباره استصحاب نمی‌کنیم و می‌خواهیم، ببینیم دو حکم ثابت مذکور به چه کیفیّت است.

به‌عبارت دیگر، آن حلّیّتی که در مورد عنب، ثابت است گرچه حلّیّت مطلقه است امّا آیا آن حلّیّت، غایت و حدّی ندارد و یا اینکه به حدّی محدود است؟

وقتی ما دو دلیل مذکور- العنب حلال و العنب اذا غلی یحرم- را ملاحظه

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۱۶

می‌کنیم، می‌گوئیم جمع بین آن دو دلیل به این نحو است که بگوئیم:

همان‌طور که حرمت عنب، معلّق بر غلیان است، حلّیّت عنب هم مغیّای به غلیان است یعنی:

«العنب حلال الی ان یغلی» و این مطلب را از «اذا غلی یحرم» استفاده می‌کنیم زیرا نمی‌توان گفت «العنب حلال» و هیچ غایت و حدّی برای آن، قائل نشد و درعین‌حال گفت «العنب اذا غلی یحرم» بلکه «العنب اذا غلی یحرم» در دلیل حلّیّت، تصرف می‌کند و آن را مغیّا می‌نماید در نتیجه می‌گوئیم آن حلّیّتی که برای عنب، ثابت است یک حلّیّت مغیا است یعنی «العنب حلال الی ان یغلی فاذا غلی فهو حرام».

خلاصه اینکه «حلال» مغیّا و «حرام» معلّق است.

امّا درباره زبیب: هنگامی که شک می‌کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت عنب، در زبیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین‌جا ختم نمی‌شود و معنای شک در اینکه آیا حرمت معلّقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم هست که آیا آن حلّیّت مغیّا بقاء دارد یا نه منتها گاهی که شک می‌کنیم که حلّیّت مغیّا باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می‌دهیم مثلا خوردن زبیب قبل از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می‌دهیم که هنگامی که عنب به زبیب مبدّل شده، آن حلّیّت مغیا، غیر محدود باشد یعنی دیگر زبیب مطلقا حلال باشد- چه قبل از غلیان و چه بعد از غلیان- بنابراین در مورد زبیب، همان‌طور که شک در بقاء حرمت معلّقه داریم، در بقاء حلّیّت مغیّا هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر ملازمند[۵۸۱] و انفکاکی از یکدیگر ندارند زیرا نمی‌توان گفت حلّیّت مغیّا برای ما

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۱۷

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیّه‌اش مردّد هستیم اگر حلّیّت مغیّا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ‌گونه شکّی برای ما پیدا نمی‌شود پس شک در بقاء حرمت معلّقه، انفکاک از شک در بقاء حلّیّت مغیّا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می‌دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیّه که معنایش این است که زبیب بعد از غلیان، حرام است امّا وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می‌آئید نمی‌توانید حلّیّت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلّیّت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلّیّت عنب مغیّای به غلیان است و شما باید همین حلّیّت را استصحاب نمائید و اگر حلّیّت مغیّا را نسبت به زبیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زبیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می‌گوید زبیب بعد از غلیان حرام است «فاین التّعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می‌شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلّیّت، دقت ننموده و خیال کرده است که آن حلّیّتی را که ما استصحاب می‌کنیم یک حلّیّت نامحدود و غیر مغیّا است درحالی‌که مسأله زبیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلّیّت، مغیّا و آن حرمت هم معلّق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زبیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می‌باشند و هیچ‌گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب تعلیقی کاملا مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۱۸

السّادس: لا فرق أیضا بین أن یکون المتیقّن من أحکام هذه الشّریعة[۵۸۲] أو الشّریعة السّابقة، إذا شکّ فی بقائه و ارتفاعه بنسخه فی هذه الشّریعة، لعموم أدلّة الاستصحاب [۱].

مفصّلا پاسخ او را بیان نمودیم.

تذکّر: مرحوم شیخ اعلی اللّه مقامه الشّریف در جواب مستشکل خواسته‌اند یک شکّ سببی و مسبّبی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلّیّت فعلیّه، مسبّب از شک در بقاء حرمت معلّقه است و ...

مصنّف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده‌اند:

«کما لا یخفی بادنی التفات علی ذوی الالباب فالتفت ۵۸۳] و لا تغفل».

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

اشاره

[۱]- تذکّر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۱۹

و فساد توهّم اختلال أرکانه فیما کان المتیقّن من أحکام الشّریعهٔ السّابقهٔ لا محالهٔ، إمّا لعدم الیقین بثبوتها فی حقّهم [فی حقّنا] و إن علم بثبوتهـا سابقـا فی حق آخرین، فلاـ شکّ فی بقائها أیضا، بل فی ثبوت مثلها، کما لا یخفی، و إمّا للیقین بارتفاعها بنسـخ الشّـریعهٔ السّابقهٔ بهذه الشّریعهٔ، فلا شکّ فی بقائها حینئذ،

می‌شود مثلاـ اگر در بقـاء وجوب نمـاز جمعه- که در شـریعت مـا در عصـر حضور واجب بوده- شـک نمائیم، می‌توانیم، بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر حجّیّت استصحاب می‌کند.

مصـنّف در این تنبیه فرموده‌انـد: همـان‌طور که استصـحاب در مورد احکام شـریعت خودمان جاری می‌شود، نسـبت به احکام شـرایع سابقه هم جاری می‌شود.

اگر در بقاء و ارتفاع [۵۸۴] حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمائیم، می‌توانیم به استصحاب، تمسّک نمائیم زیرا شرائط و ارکان استصـحاب- یقین سابق، شکّ لاحق، وحدت قضیّه متیقّنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ...- کامل است و ادلّه استصحاب، عمومیّت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می‌شود.

مثلاـ اگر استصـحاب بقـاء حکمی از احکـام شـرایع سـابقه را جـاری نمودیم، نتیجه‌اش این است که مـا هم موظّف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحقه، وجود ندارد[۵۸۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۰

و لو سلّم الیقین بثبوتها فی حقّهم [فی حقّنا] [۱].

---

[۱]- توهّم: بعضی توهّم کرده‌اند که ارکان استصحاب- در محلّ بحث- مختل است یعنی متوهّم گفته است، مسلّما یکی از دو رکن استصحاب- یقین سابق و شک لاحق- مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می‌پردازیم.

اشکال اوّل: شـما وقتی در موردی حکمی را استصـحاب می‌کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائیـد و استصـحاب را جاری نمائیـد یعنی بایـد آن حکم، نسـبت به استصـحاب‌کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصـحاب، تحقّق داشته باشد و نمی‌توان حکمی را که نسبت به دیگران- امّت‌های ادیان گذشته- ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم- بلکه یقین به عدم ثبوت داریم- استصحاب نمائیم.

خلاـصه اینکـه استصـحاب، متقـوّم بـه یقین به ثبـوت حکم است امّـا نه یقین به ثبـوت حکم دربـاره هرکسـی بلکه بایـد من- مجری استصـحاب- حکمی را که می‌خـواهم استصـحاب کنم، یقین به ثبـوتش داشـته بـاشم و من که در زمـان شـریعت سـابقه و جزء امّت شریعت گذشـته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می‌توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی‌که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شکّ ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتا شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصالهٔ عدم الحدوث در موردش جاری می‌شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوّم را بیان کنیم امّا ترتیب کتاب را رعایت نمی‌نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۱

و ذلک ۵۸۶] لأنّ الحکم الثّابت فی الشّریعهٔ السّابقهٔ حیث کان ثابتا لأفراد المکلّف کانت محقّقهٔ وجودا أو مقدّرهٔ، کما هو قضیّهٔ القضایا المتعارفهٔ المتداولهٔ، و هی قضایا حقیقیّهٔ، لا خصوص الأفراد الخارجیّهٔ، کما هو قضیّهٔ القضایا الخارجیّهٔ، و إلا لما صحّ الاستصحاب فی الأحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ، و لا النّسخ بالنّسبهٔ إلی غیر الموجود فی زمان ثبوتها، کان ۵۸۷] الحکم فی الشّریعهٔ السّابقهٔ ثابتا لعامّهٔ أفراد المکلّف ممّن وجد أو یوجد، و کان ۵۸۸] الشّکّ فیه کالشّکّ فی بقاء الحکم الثّابت فی هذه الشّریعهٔ لغیر من وجد فی زمان ثبوته [۱].

---

[۱]- بیان فساد توهّم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکّر می‌شویم که ما چندین قسم «قضیّه» داریم از جمله:

۱- قضیّه طبیعیّه: موضوع آن قضیّه «نفس الطبیعهٔ» است به‌نحوی‌که اشخاص در آن ملحوظ نمی‌باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلّی به نحو قضیّه طبیعیّه بیان کنند.

۲- قضیّه خارجیّه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معیّنی هستند به‌عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیّه، افراد موجود- محقّقهٔ الوجود- هستند مانند «اکرم هؤلاء العشرهٔ» یعنی حکم- وجوب اکرام- مربوط به افراد خاصّی هست که در زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۲

صدور و تشریع آن حکم، موجود بوده‌اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی‌کند.

۳- قضیّه حقیقیّه: موضوع قضیّه مذکور، خصوص افراد موجود- در حین تشریع و بیان حکم- نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیّه، کلّ فرد- و کلّ مصداق- هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده‌اند، صادق است و بر کسانی هم که بعدا موجود می‌شوند صادق است- شامل افراد محقّقهٔ الوجود و مقدّرهٔ الوجود می‌شود- مانند «... لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا وَ مَنْ کَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِینَ»[۵۸۹].

خلاصه: در قضایای طبیعیّه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیّه بر افراد موجود و در قضایای حقیقیه بر مطلق افراد، اعمّ از محقّق و مقدّر، مترتّب می‌شود.

اکنون به توضیح جواب مصنّف، نسبت به اشکال اوّل ۵۹۰] می‌پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیّه حقیقیّه- نه قضیّه خارجیّه- ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجّه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان- مثلا در زمان حضرت عیسی (ع)- موجود بوده‌اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می‌شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می‌دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدّس اسلام نمی‌آمد و نسخی تحقّق پیدا نمی‌کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقّه اسلام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۳

به‌عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکّی بر ما عارض شود می‌توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صحّ الاستصحاب فی الاحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ».

اگر احکام به نحو قضیّه حقیقیّه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیّه خارجیّه ثابت بودند[۵۹۱]، لازمه‌اش این بود که مثلا ما نتوانیم در

شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه‌ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع) بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم درحالی‌که شما هم- مستشکل- این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علّتش هم این است که احکام به نحو قضیّه حقیقیه ثابت است.

قوله: «و لا النّسخ بالنّسبهٔ الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها»- ای ثبوت الشّریعهٔ او الاحکام-.

اگر احکام به نحو قضایای حقیقیه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می‌توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد امّا مثلا «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می‌توان گفت دین اسلام نسبت به او- سلمان- ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضا سیصد سال با زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۴

و الشّریعهٔ السّابقهٔ و إن کانت منسوخهٔ بهذه الشّریعهٔ. یقینا، إلا أنّه لا یوجب الیقین بارتفاع أحکامها بتمامها ضرورهٔ أنّ قضیّهٔ نسخ الشریعهٔ لیس ارتفاعها کذلک، بل عدم بقائها بتمامها [۱].

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می‌تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیّت شریعت قبل را بدهد؟

بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختصّ کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده‌اند.

مصنف دو مؤیّد ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقیّه، ثابت است نه خارجیّه.

[۱]- اشکال دوّم ۵۹۲]: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به‌وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می‌گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع‌ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شکّ در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقّانیّت شریعت لاحقه سازگار نیست چگونه می‌شود که ما به حقّانیّت شریعت لاحقه معتقد باشیم، و آن را ناسخ شریعت قبلی بدانیم و درعین‌حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد- و لو اینکه از اشکال اوّل صرف‌نظر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۵

و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنّما یمنع عن استصحاب ما شکّ فی بقائه منها، فیما إذا کان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فیما إذا لم یکن من أطرافه، کما إذا علم بمقداره تفصیلا، أو فی موارد لیس المشکوک منها، و قد علم بارتفاع ما فی موارد الأحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ [۱].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم-

پاسخ اشکال دوّم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به‌نحوی‌که حتّی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحقه، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»[۵۹۳].

و چرا بعضـی از روایات ما می گویند در هیچیک از شـرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست که تمـام احکـام شـریعت قبـل از بین برود بلکه نبایـد تمـام احکام شـریعت سابقه باقی باشـد چون اگر تمام احکام شـریعت قبلی در شریعت بعـدی باقی باشـد، عنوان نسـخ، صادق نیست بلکه صـدق نسخ به این است که مثلا پنجاه درصد یا شـصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صددرصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[۱]- اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضا پنجاه درصد از احکام شریعت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۶

حضـرت عیسـی (ع) نسـخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردیـد، حقّ اجرای استصـحاب ندارید زیرا کسـی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی‌تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاـصه اینکه مـا از شـما می‌پـذیریم که لازمه نسـخ، این نیست که تمام احکام شـریعت سابقه از بین برود امّا شـما هم با وجود علم اجمالی، حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جـواب: مصـنّف فرموده‌انـد در مـوردی استصـحاب، جـاری می‌کنیـم کـه علم اجمـالی، مطرح نباشـد و دو صـورت برای آن تصـوّر نموده‌اند:

الف: مـا علم اجمـالی داریم که مثلا از صـد حکم شـریعت حضـرت عیسـی (ع) پنجاه حکم آن نسـخ شـده و آن موارد را مشـخّص کرده‌ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاه‌ویکم است- که از دائره علم اجمـالی، خارج است- و می‌خواهیم بررسـی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیـدا کرده است یا نه در این صورت می‌توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم- بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد-

خلاـصه: مـانعیّت علم اجمـالی را قبول داریم لکن کلاـم را در موردی فرض می‌کنیم که علم اجمالی به علم تفصـیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شـریعت سابقه را استصـحاب می‌کنیم که آن مشـکوک اصلا- و از ابتدا- جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلا علم اجمالی داریم که در احکام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۷

ثمّ لاـ یخفی أنّه یمکن إرجـاع مـا أفـاده شـیخنا العلامـهٔ- أعلی اللّه فی الجنـان مقـامه- فی الـذّب عن اشـکال [فی ذب اشـکال تغـایر الموضوع فی هذا الاستصـحاب من الوجه الثّانی إلی ما ذکرنا، لا ما یوهمه ظاهر کلامه، من أنّ الحکم ثابت للکلّی کما أنّ الملکیّهٔ له فی مثل باب الزّکاهٔ و الوقف العام، حیث لا مـدخل للأشـخاص فیها؛ ضـرورهٔ أنّ التّکلیف و البعث أو الزّجر لا یکاد یتعلّق به کـذلک، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشـخاص، و کذلک الثّواب أو العقاب المترتّب علی الطّاعهٔ أو المعصـیهٔ، و کان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّهٔ [۱].

عبادات، نسخ واقع شده امّا در باب معاملات نسـبت به نسخ، یقینی نداریم لذا استصحاب را در احکام معاملات جاری می‌نمائیم- در صورت شک و تردید-

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

[۱]- مصنّف، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس انّه لا فرق فی المستصحب بین ان یکون حکما ثابتا فی هذه الشّریعهٔ ام حکما من احکام الشّریعهٔ السّابقهٔ اذا المقتضی موجود و هو جریان دلیل الاستصحاب و عدم ما یصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذکره بعض المعاصرین من انّ الحکم الثّابت فی حقّ جماعهٔ لا- یمکن اثباته فی حقّ آخرین لتغایر الموضوع فانّ ما ثبت فی حقّهم مثله لا نفسه و لذا یتمسّک فی تسریهٔ الاحکام الثّابتهٔ للحاضرین او الموجودین الی الغائبین او المعدومین بالاجماع و الاخبار الدّالهٔ علی الشّرکهٔ لا بالاستصحاب و فیه (اوّلا) انّا نفرض الشّخص الواحد مدرکا للشّریعتین فاذا حرم فی حقّه شیء سابقا و شکّ فی بقاء الحرمهٔ فی

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۲۸

الشریعهٔ اللاحقهٔ فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و یتمّ الحکم فی الباقی بقیام الضّرورهٔ علی اشتراک اهل الزّمان الواحد فی الشّریعهٔ الواحدهٔ] اصلا و فرض انقراض جمیع اهل الشّریعهٔ السّابقهٔ عند تجدّد اللاحقهٔ نادر بل غیر واقع (و ثانیا) انّ اختلاف الاشخاص لا یمنع عن الاستصحاب و الا لم یجر استصحاب عدم النّسخ و حلّه انّ المستصحب هو (الحکم الکلّی الثّابت للجماعهٔ علی وجه لا مدخل لاشخاصهم فیه) فانّ الشّریعهٔ اللاحقهٔ لا تحدث عند انقراض اهل الشّریعهٔ الاولی ...».

شیخ اعظم «ره» اشکال اوّلی را که ما در باب جریان استصحاب احکام شرایع سابقه بیان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بیان نموده‌اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرایع سابقه، وحدت قضیّتین برقرار نیست بلکه تغایر موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرایع سابقه برایشان ثابت بوده غیر از من و شما بوده‌اند یعنی من و شما یقین به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی‌توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده- در شریعت سابقه- و من یقین به ثبوت آن ندارم، نمی‌توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده‌اند که محصّل آن را بیان می‌کنیم:

الف ۵۹۴]: احکام هر شریعت برای «کلّی» ثابت است ۵۹۵] نه برای اشخاص- در ثبوت

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۲۹

احکام کلّیه، اشخاص مطرح نیستند- و احکام و مقرّرات برای عنوان کلّی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرایع قبلی هم مطلب، همین‌طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شکّ ما این است که آیا حکم ثابت برای کلّی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه- یقین به ثبوت حکم نسبت به کلّی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلّی انسان داریم-

مصنّف دو تنظیر بیان نموده‌اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدّمه‌ای بر ردّ فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیّت برای کلّی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می‌شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ وَ الْعامِلِینَ عَلَیْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ...»[۵۹۶].

در آیه مذکور، ملکیّت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلّی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصّی در مالکیّت مذکور، دخالت داشته باشد به‌نحوی که

مثلا عنوان اشتراک و اشاعه، تحقّق داشته باشد که مثلا یک تن گندم زکاتی را ده‌هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن مال موقوفه به‌صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلّی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیت

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۳۰

«کلّی» می‌تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده‌اند اگر ما بیان شیخنا العلّامة- اعلی اللّه فی الجنان مقامه- را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلّف نسبت به مأمور به و منهیّ عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به‌وسیله قانون، مکلّف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می‌کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقّق پیدا می‌کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق می‌شود آیا این مسائل، نسبت به‌کلّی انسان، قابل تصوّر است؟ آیا مولا «کلّی» را بعث و زجر می‌کند و آیا مولا مایل است که کلّی اطاعت کند و بر کلّی عقاب و ثواب می‌دهد؟

اصلا نسبت به کلّی، بعث و زجر، تصوّر نمی‌شود بلکه فرد و شخص است که می‌تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می‌شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده‌اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلّی» این است که آن احکام برای کلّی و به نحو قضیّه طبیعیّه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی‌پذیریم و علّتش را هم اخیرا بیان کردیم.

امّا اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده‌اند- موجودین- خصوصیّتی نداشته‌اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیّه حقیقیّه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می‌پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصّلا در مقام جواب از

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۳۱

فافهم ۵۹۷] [۱].

و أمّا ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنّسبة إلى جريان الاستصحاب فى حقّ خصوص المدرك للشّريعتين، إلا أنّه غير مجد فى حقّ غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشّريعة الواحدة أيضا، ضرورة أنّ قضيّة الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ و لو من لم يكن كذلك بلا شكّ، و هذا واضح [۲].

اشکال اوّل بیان کردیم.

[۱]- اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[۲]- ب ۵۹۸]: جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال ۵۹۹] جریان استصحاب احکام شرایع سابقه داده‌اند، این است که:

برای اجرای استصحاب احکام شرایع سابقه فردی را در نظر می‌گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحقه را درک کرده باشد.

ما به‌عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می‌کنیم که:[۶۰۰]

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۳۲

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق برآن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلا در شریعت حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می‌برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می‌تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می‌گوئیم به‌دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متّحد است، همان حکمی که به‌وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می‌شود.

اینک مصنّف، جواب دوّم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می‌نمایند که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده- مانند سلمان- جاری می‌شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلا در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می‌شود.

امّا اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به‌وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران- کسانی که مدرک شریعتین نیستند- هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی‌پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می‌گوئید حکمی که برای سلمان به‌وسیله استصحاب ثابت

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۳۳

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنّف فرموده‌اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می‌گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد امّا لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگر ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلاـ اگر مجتهدی در بقاء وجوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می‌دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی‌دانید؟

علّتش این است که: گرچه ادلّه استصحاب- لاـ تنقض الیقین بالشّکّ- یک حکم عمومی است امّا معنای عمومیّت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضا یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان‌طور که اگر مجتهدی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن وجوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی‌دانید، همان‌طور هم اگر فرضا سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی‌توانید با تمسّک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوّم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیّه حقیقیّه ثابت هست و چون به نحو قضیّه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۳۴

السّابع: لا شبهة فی أنّ قضیّة أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام، و لأحکامه فی استصحاب الموضوعات [۱].

حقیقیه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می‌تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد.

تنبیه هفتم اصل مثبت

اشاره

[۱]- بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است درباره حجّیّت یا عدم حجّیّت اصل مثبت است.

مصنّف، قبل از بیان اصل مطلب، متذکّر دو موضوع شده‌اند:

۱- بیان مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ۲- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن.

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب چیست

مکرّرا بیان کرده‌ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می‌شود و گاهی در موضوع.

مقتضای اخبار- لا تنقض الیقین بالشّک- دالّ بر حجّیّت استصحاب این است که:

در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود، شارع مقدّس در زمان

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۵

لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می‌کند مثلا وقتی ما در عصر غیبت، بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم، معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می‌شود و گویا شارع چنین فرموده است: «اذا شککت فی بقاء وجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می‌کند[۶۰۱].

خلاصه: نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعیّه این است که در زمان لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب به‌عنوان حکم ظاهری برای فرد شاک در بقاء، جعل می‌شود.

در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می‌شود، شارع مقدّس حکمی را جعل می‌کند منتها حکمی که مماثل با حکم مستصحب است.

قبلا هم اشاره کرده‌ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر فاقد حکم شرعی باشد، نمی‌توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لا تنقض الیقین بالشّک» در تکوینیّات، دخالت نمی‌کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لا تنقض» حکمی را در محدوده تشریع و قانون‌گذاری بیان می‌کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای اثر و حکم شرعی باشد آن‌وقت شارع در زمان لاحق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می‌کند.

مثال: روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۶

کما لا شبهة فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیّة و العقلیّة [۱].

نمودم و در نتیجه، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت، مجعول شرعی، مماثل احکام عدالت واقعیّه است [۶۰۲] مانند جواز اقتداء به او، قبول شهادت او و ...

خلاصه: شارع در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود یک حکم مماثل با مستصحب و در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود یک حکم- یا احکامی- مماثل با حکم مستصحب جعل می‌کند.

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن

[۱]- گفتیم مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب، جعل حکم مماثل است مثلا- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، از اخبار باب، استفاده می‌کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود، باید آثار شرعی آن را مترتّب نمائیم مثلا اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت، واجب باشد، صد درهم صدقه می‌دهیم، در این صورت، وجوب تصدّق، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتّب نمائیم مثلا- وقتی نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ...»[۶۰۳] می‌گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتّه آیه مذکور به حکم عقل، ارشاد

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۷

و إنّما الإشکال فی ترتیب الآثار الشّرعیّة المترتّبة علی المستصحب بواسطة غیر شرعیّة عادیّة کانت أو عقلیّة [۱].

دارد و عقل حکم می‌کند که اطاعت آن حکم، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است.

خلاصه: با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقّن را اعمال نمود.

آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیّت دارد یا نه

[۱]- اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می‌کنیم.

سؤال: ما شنیده‌ایم که با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را مترتّب نمود درحالی‌که مصنّف فرمودند با اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب، آثار عقلی و شرعی مستصحب ثابت می‌شود.

جواب: با اجرای استصحاب اگر نفس حکم، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد، باید آن را پذیرفت [۶۰۵] مثلا- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم و شارع هم تأیید می‌کند که نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری است در این صورت، نعوذ باللّه شارع درصدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود، عقل حکم می‌کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود. اگر به دنبال اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب، مترتّب نشود پس فائده اجرای آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۸

استصحاب چه خواهد بود.

اینکه شنیده‌اید با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که:

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیما دارای اثر شرعی باشد، در این صورت مسلّما با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحب، مترتّب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه‌اش می‌باشد.

امّا گاهی موضوعی را که استصحاب می‌کنیم مستقیما دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است ۶۰۶] که اگر آن لازم عادی ثابت شود، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی، مع الواسطه، اثر موضوع و مستصحب است.

فرض مذکور از جمله فروضی است که محلّ بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می‌تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می‌تواند اثر شرعی مترتّب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه؟

مثلا نبات لحیه، لازمه حیات کودکی است که مدّت بیست سال از نظر غائب شده، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات، جاری نمودیم، آیا می‌توانیم بگوئیم پس او دارای لحیه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لحیه شود، صد درهم صدقه می‌دهم» پس باید به نذر خود عمل کند؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۹

و منشؤه أنّ مفاد الأخبار: هل هو تنزیل المستصحب و التّعبد به وحده؟

بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو تنزیله ۶۰۷] بلوازمه العقلیّة أو العادیّة؟ کما هو الحال فی تنزیل مؤدّیات الطّرق و الأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطة؟ بناء علی صحّة التّنزیل ۶۰۸] بلحاظ أثر الواسطة أیضا[۶۰۹] لأجل أنّ أثر الأثر أثر.

و ذلک ۶۱۰] لانّ مفادها لو کان هو تنزیل الشّیء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

و گاهی آن مستصحب و موضوع مستقیما دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است ۶۱۱].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۴۰

یترتّب علیه ما کان مترتّبا علیها، لعدم إحرازها حقیقة و لا تعبّدا، و لا یکون تنزیله بلحاظه، بخلاف ما لو کان تنزیله بلوازمه، أو بلحاظ ما یعمّ آثارها، فإنّه یترتّب باستصحابه ما کان بوساطتها و التّحقیق ۶۱۲] أنّ الأخبار إنما تدلّ علی التّعبّد بما کان علی یقین منه فشکّ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحکامه، و لا دلالة لها بوجه علی تنزیله بلوازمه التی لا یکون کذلک ۶۱۳]، کما هی محل ثمرة الخلاف، و لا علی تنزیله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطة، فإنّ المتیقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، و أمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناک علی لحاظها أصلا، و ما لم یثبت لحاظها بوجه أیضا لما کان وجه لترتیبها علیه باستصحابه، کما لا یخفی [۱].

خلاصه: در اصل مثبت این‌گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می‌توان آنها را ثابت نمود یا نه- مستقیما اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتّب نشده، به‌نحوی‌که مشروحا توضیح دادیم-

و آیا از ادلّه حجّیّت استصحاب می‌توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجّیّت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب- بدون واسطه- مترتّب می‌شود، حجّیّت دارد.

[۱]- اکنون که در بحث اصل مثبت، محلّ نزاع، مشخّص شد، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت، حجّیّت دارد یا نه. ضمنا در

توضیح متن کتاب، ترتیب را رعایت نمی‌کنیم.
لازم به تذکّر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق‌تر است لذا در بعضی از موارد، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده‌ایم.
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۱

منشأ اشکال در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب مثبت چیست؟

برای بررسی منشأ اشکال مذکور باید دید مفاد اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشّک- چیست؟
مصنّف، سه احتمال در این مورد بیان نموده‌اند:
۱- قوله: «و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزیل المستصحب و التّعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطهٔ».
مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتّب می‌شود- نه مع الواسطه- مثلا با استصحاب حیات زید می‌گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود امّا نمی‌توان گفت- بعد از گذشت بیست سال- دارای لحیه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد تذکّر اوّل: در احتمال مذکور دو نکته، اهمّیّت فراوان دارد که با گیومه مشخّص نموده‌ایم.
تذکّر دوّم: واضح است که بنا بر احتمال مذکور نمی‌توان با اجرای استصحاب، آثار شرعی مترتّب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود. ضمنا مصنّف فرموده‌اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب، همین احتمال اوّل است ۶۱۴] نه احتمال دوّم و سوّمی که اکنون بیان خواهیم کرد.
۲- قوله: «او تنزیله بلوازمه ۶۱۵] العقلیّهٔ او العادیّهٔ ...».
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۲
مفاد اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب، این است که ما را متعبّد به بقاء مستصحب، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می‌کند به‌نحوی‌که تعبّد به بقاء، مخصوص ملزوم و مستصحب نیست. مثلا با استصحاب حیات زید، لازم عادی- نبات لحیه- آن‌هم ثابت می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتّب بر لازم هم ثابت و مستقر است- طبق این احتمال، اصل مثبت، حجّت است- کما اینکه در تنزیل مؤدّیات امارات و طرق، مسئله از همین قرار است که:
نفس اخبار و شهادت و غیره، اخبار از لازم، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین، تنبیه مصنّف فرموده‌اند: مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد.
۳- قوله: «او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطهٔ ...».
مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر آن است- مطلقا و لو آثار مع الواسطه-
به‌عبارت دیگر، اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ما را متعبّد به بقاء، مستصحب می‌کند امّا در مورد آثار، توسعه می‌دهد و مواردی را هم که مستصحب دارای اثر مع الواسطه هست، در دائره تنزیل داخل می‌نماید به‌عبارت روشن‌تر، طبیعت اثر مترتّب بر مستصحب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه.
تذکّر سوّم: نتیجه احتمال دوّم و سوّم یکی است ۶۱۶]. یعنی اصل مثبت حجّت است.
سؤال: بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه‌گانه مذکور، صحیح است و چرا؟
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۳
جواب: در یکی از دو صورت زیر می‌توان گفت اصل مثبت حجّت است امّا باید دید که آیا با ظواهر ادلّه حجّیّت استصحاب هم

سازگار است یا نه:

الف: ممکن است ما این‌چنین فرض کنیم و بگوئیم:

آن حکم شرعی- فرضا وجوب تصدّق- که بر واسطه- لازم عقلی یا عادی ۶۱۷]- مترتّب شده، حکم خود موضوع- و ملزوم یعنی حیات زید- هم هست به این نحو که ادّعاء کنیم «اثر الواسطهٔ و حکم الواسطهٔ حکم لذی الواسطهٔ ایضا» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود، با اغماض و مسامحه می‌گوئیم اثر ملزوم هم هست و می‌توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم.

در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع، وجود ندارد- اصل مثبت حجّت است- یعنی اثر شرعی مترتّب بر لازم عقلی یا عادی را به‌لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می‌کنیم.

اشکال راه مذکور این است که: بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود- واسطه عقلی یا عادی- نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف، مسامحه مذکور را نمی‌پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت، حجّت است و این راه صحیح نبود.

ب: قبلا مقدّمه‌ای بیان می‌کنیم که مصنّف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده‌اند[۶۱۸].

در مواردی که اثر شرعی، مانند وجوب تصدّق بر لازم عقلی یا عادی- مانند

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۴

نبات لحیه- مستصحب- حیات ولد- مترتّب است، آن لوازم به دو نحو ممکن است، باشند.

گاهی همان‌طور که یقین به تحقّق ۶۱۹] ملزوم- حیات زید- و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم.

در فرض مذکور اصلا بحث و نزاع در حجّیّت و عدم حجّیّت اصل مثبت، یک بحث بی‌فایده‌ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء، نسبت به لازم، استصحاب را جاری می‌نمائیم و اثر شرعی مترتّب بر لازم را ثابت می‌کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض، محلّ کلام هم نیست. امّا فرضی که محلّ کلام قرار گرفته این است که:

این‌چنین نیست که: همان‌طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقایش داشته باشیم بلکه:

اگر ملزوم، باقی باشد، لازم، حادث شده است بدون اینکه لازم، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که:

پنج سال قبل، زید پانزده‌ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون- پس از سپری شدن پنج سال- که در بقاء حیات او تردید داریم، می‌توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم.

سؤال: آیا حیات زید در پانزده‌سالگی همراه با نبات لحیه بود؟ خیر

الآن اگر حیات او باقی باشد، لازمه عادی حیات او نبات لحیه است. در فرض مذکور، نسبت به حیات زید، یقین سابق و شک لاحق، تحقّق دارد امّا آیا نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۵

لازم عادی آن‌هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده‌سالگی دارای لحیه بود؟

بلکه مسئله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عادهٔ برای او نبات لحیه تحقّق دارد یعنی نبات لحیه، حالت سابقه وجودیّه نداشته و در فرض مسئله، اثر شرعی و وجوب تصدّق بر همین نبات لحیه، مترتّب است.

آیا می‌توان گفت ما ملزوم را کنار می‌گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می‌کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

عمده بحث ما همین‌جا است که آیا می‌توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتّب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لحیه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان‌طور که اخبار باب ما را متعبّد به بقاء حیات زید می‌کند[۶۲۰]، همان‌طور ما را متعبّد به نبات لحیه- لازم عادی- می‌کند و در نتیجه با تحقّق نبات لحیه، اثر شرعی مترتّب برآن بار می‌شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعا اخبار باب، ما را متعبّد به لازم عقلی و عادی مستصحب می‌کند؟

«لا تنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبّد می‌کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است امّا از شما سؤال می‌کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لحیه، متعبّد می‌کند؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۶

نعم لا- یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوی أنّ مفاد الأخبار عرفا ما یعمّه أیضا حقیقهٔ، فافهم ۶۲۱] [۱].

شما که نسبت به نبات لحیه، یقین به ثبوت و شک در بقاء نداشتید تا بتوانید استصحاب، جاری کنید.

خلاصه: همان‌طور که اوّل بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد اخبار باب ذکر کردیم، همان احتمال اوّل صحیح و حقّ مطلب بود یعنی:

مفاد اخبار دال بر حجّیّت استصحاب، تعبّد به بقاء مستصحب به‌لحاظ اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتّب می‌شود نه مع الواسطه و نکته اساسی در مورد عدم حجّیّت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی‌تواند دلالت بر تعبّد نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحب داشته باشد بنابراین اگر:

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی- یا هر دو- باشد، امّا اثر شرعی برآن لازم، مترتّب شده باشد، در این صورت استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی‌تواند اثری را که بر لازم بار شده، اثبات نماید.

اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد

[۱]- مصنّف فرمودند اصل مثبت، حجّیّت ندارد امّا دو مورد را استثناء نموده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۷

البتّه ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده‌اند نه دو صورت امّا واقع مطلب این است که مصنّف دو صورت را استثناء نموده‌اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد. فعلا آن دو صورت را بیان می‌کنیم:

۱- در مواردی که واسطه، خفی باشد، از جمله موارد استثناء هست.

اگر آن واسطه به‌قدری خفی باشد و آن‌قدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلا به‌نظر عرف نیاید، در این صورت، اثر واسطه، اثر نفس مستصحب و موضوع شناخته می‌شود زیرا ادلّه حجّیّت استصحاب همان‌طور که شامل اثر نفس مستصحب می‌شود، شامل اثر واسطه هم می‌شود.

مثلا- در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شک نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه-

مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع، جریان پیدا می‌کند.

در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم، استصحاب عدم حاجب، فائده‌ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جمیع المواضع هست.

آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به‌قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۴۸

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التّفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، أو بوساطة[۶۲۲] ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النّهي عن نقضه عرفا، فافهم [۱].

حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکالیف الهی و تحقّق مأمور به باشد- مترتّب می‌شود و توجّهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشرة است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشرة بار شده نه بر عدم الحاجب.

[۱]- ۲: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجّت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن‌قدر بین واسطه و ذی الواسطه، اتّصال و ارتباط برقرار است که عرف می‌گوید همان‌طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود، در عالم تعبّد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتّصال به حدّی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتّی در مقام تعبّد و تشریع، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبّد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می‌دهد و می‌گوید

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۴۹

معنای تعبّد به موضوع، تعبّد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبّد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجوب تصدّق- هم ثابت می‌شود[۶۲۳].

قوله: «او بوساطة ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه ...».

همان‌طور که اشاره کردیم مصنّف دو استثناء برای اصل مثبت، ذکر کردند امّا ظاهر عبارت مذکور، موهم این است که مصنّف درصدد بیان استثناء سوّمی هستند ولی حقّ مطلب، این است که استثناء سوّمی وجود ندارد و به قول مرحوم مشکینی- که کلام ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم- عبارت «او بوساطة ما» غلط است و باید حذف شود و عبارت صحیح چنین است: کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطة ما لا یمکن التّفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا «لاجل وضوح لزومه ...».

که در نتیجه عبارتی را که در گیومه قرار داده‌ایم علّت عدم امکان تفکیک باشد نه اینکه عبارت «او بوساطة ما ...» استثناء سوّمی باشد و دو شاهد هم ذکر می‌کنیم که مصنّف درصدد بیان استثناء سوّمی نبوده‌اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطة ما ...» را استثناء سوّم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوّم و سوّم نمی‌توانیم قائل شویم.

ب- مصنّف در آخرین سطر[۶۲۴] همین تنبیه، تقریبا تصریح نموده‌اند که دو مورد از عدم حجّیّت اصل مثبت استثناء کرده‌ایم نه سه مورد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۵۰

ثمّ لا- یخفی وضوح الفرق بین الاستصحاب و سائر الأصول التّعبّدیّهٔ و بین الطّرق و الأمارات، فإنّ الطّریق و الأمارهٔ حیث أنّه کما یحکی عن المؤدّی و یشیر إلیه، کذا یحکی عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و یشیر إلیها، کان مقتضی إطلاق دلیل اعتبارها لزوم تصدیقها فی حکایتها، و قضیّته حجّیّهٔ المثبت منها کما لا یخفی، بخلاف مثل دلیل الاستصحاب، فإنّه لا بدّ من الاقتصار مما فیه من الدّلالهٔ علی التّعبّد بثبوته، و لا دلالهٔ له إلا علی التّعبّد بثبوت المشکوک بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلالهٔ له علی اعتبار المثبت منه، کسائر الأصول التّعبّدیهٔ، إلا فیما عدّ اثر الواسطهٔ أثرا له لخفائها، أو شدّهٔ وضوحها و جلائها، حسبما حقّقناه [۱].

قوله: «فافهم»[۶۲۵].

مثبتات امارات و طرق حجّت است

[۱]- گفتیم مثبتات استصحاب، حجّت نیست و واضح است که در این جهت، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیّه، وجود ندارد و مثبتات سایر اصول عملیّه هم حجّیّت ندارد.

مصنّف به‌عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده‌اند مثبتات طرق و امارات، حجّت است زیرا:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۱

به‌عنوان مثال هنگامی که بیّنه- که یکی از امارات هست- إخبار به حیات زید می‌نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیّت حیات زید می‌کند و چیزی که از واقع، حکایت می‌کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن‌هم می‌کند و اصلا در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این‌ها متحقّق است و کأنّ کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می‌نماید، او اخبار به لازمش هم می‌نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر:

وقتی علم اجمالی به تنجّس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعدا بیّنه‌ای قائم شد که ظرف «الف» متنجّس است در این صورت می‌گوئیم پس ظرف «ب» پاک است امّا بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیّه.

استصحاب، یک اصل تعبّدی است که شارع مقدّس فرموده در حال شکّ نباید از آثار متیقّن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقّن را بر مشکوک مترتّب نمود و ادلّه مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

مثبتات امارات و طرق، حجّت است امّا مثبتات استصحاب و سایر اصول عملیّه، حجّت نیست البتّه مصنّف قبلا دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند[۶۲۶] که توضیح دادیم.

خلاصه: در امارات و طرق به‌لحاظ اینکه اخبارها و شهادت‌ها به اخبارها و شهادتهای متعدّد، انحلال پیدا می‌کند، لذا تمام آثار شرعی مترتّب بر خودش، لازمش، ملزومش و ملازمش ترتّب پیدا می‌کند. به‌خلاف اصول علمیّه-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۲

الثّامن: إنّه لا تفاوت فی الأثر المترتّب علی المستصحب، بین أن یکون مترتّبا علیه بلا وساطهٔ شیء، أو بوساطهٔ عنوان کلّی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشّائع و یتّحد معه وجودا، کان منتزعا عن مرتبهٔ ذاته ۶۲۷]، أو بملاحظهٔ[۶۲۸] بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضّمیمهٔ، فإنّ الأثر فی الصّورتین إنّما یکون له حقیقهٔ، حیث لا یکون بحذاء ذلک الکلّی فی الخارج سواه، لا لغیره مما کان مباینا معه، أو من أعراضه مما کان محمولا علیه بالضّمیمهٔ کسواده مثلا أو بیاضه، و ذلک لأنّ الطّبیعی إنّما یوجد بعین وجود فرده، کما أنّ العرضی کالملکیّهٔ و الغصبیّهٔ و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو

عين ما رتّب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهّم ۶۲۹] [۱].

تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]

[۱]- مطالب این تنبیه و دو تنبیه بعد در حقیقت بعنوان تکمیل مباحث تنبیه قبل است و اگر مصنّف، تمام آنها را در تنبیه هفتم بیان می‌کردند، بهتر بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۳

خلاصه تنبیه هفتم این بود که:

۱- اگر موضوعی- که دارای اثر شرعی است- را استصحاب نمودیم، در این صورت فقط همان اثری که برآن موضوع، مترتّب است، ثابت می‌شود مانند استصحاب عدالت زید که از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمنا بیان کردیم که مفاد ادلّه استصحاب، جعل حکم مماثل است.

۲- با اجرای استصحاب نمی‌توان اثری که بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده، ثابت نمود به‌عبارت دیگر به‌وسیله استصحاب نمی‌توان اثر شرعی که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده، ثابت نمود مگر در مواردی که واسطه، خفی یا جلی باشد که مفصّلا در تنبیه هفتم توضیح دادیم.

بنابراین در استصحابات موضوعیّه، آثار شرعی مترتّب بر نفس موضوع، ثابت می‌شود.

مصنّف در تنبیه هشتم درصدد توضیح و بیان سه مورد بوده‌اند که توهّم شده است که در آن موارد، اصل مثبت محقّق می‌باشد.

«الف»: اگر اثر شرعی بر کلّی- جنس، فصل یا نوع- مترتّب شده باشد، آیا می‌توان گفت آن اثر، اثر فرد هم هست- آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت-؟

به‌عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر کلّی- جنس، فصل یا نوع- مترتّب بود، آیا در این صورت، اثر شرعی مترتّب بر کلّی، اثر شرعی فرد هم شناخته می‌شود یا نه؟

مثال: فرض کنید یک حکمی شرعی بر کلّی انسان، بار شده است مثلا می‌گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی- لزوم احترام- برای انسان- کلّی- است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۴

در فرض مذکور می‌توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلّی بود برای زید- فرد- ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید، ادامه دارد، احترامش واجب است. در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلاواسطه» بر زید، مترتّب نبود بلکه به‌واسطه یک «کلّی» بر زید، مترتّب می‌شد، امّا مانعی از جریان استصحاب، وجود نداشت- البته آن عنوان کلّی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی ۶۳۰] می‌توانستیم بگوئیم «زید انسان».

بعضی توهّم کرده‌اند که اثر کلّی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیّه شرعیّه، عنوان کلّی باشد و حکم، نسبت به‌عنوان کلّی بار شده باشد، نمی‌توانیم آن حکم را به‌حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنّف فرموده‌اند توهّم مذکور بی‌مورد است و خودشان بیانی دارند که:

آیا کلّی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقّق کلّی در خارج، غیر از تحقّق فرد است و آیا جنس، فصل یا نوع می‌تواند خودبخود تحقق داشته باشد؟ خیر

بلکه وجود کلّی همان، وجود فرد است. وجود کلّی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلّی مترتّب شد،

کانّ آن حکم بر فرد هم بار شده است. واسطه‌ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلّی، مترتّب شده و با استصحاب فرد نمی‌توانیم آن حکم را بر کلّی مترتّب نمائیم- زیرا اصل مثبت است-

خلاصه اینکه تغایر کلّی و فرد، تغایر ذهنی است امّا از نظر خارج هیچ‌گونه مغایرتی بین آنها تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۵

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی- کلّی- ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ‌گونه تحقّق و تأصّل و مابازاء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقّق و تأصّل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده‌ایم مانند «ملکیّت»، «زوجیّت» و سایر امور اعتباریّه. مثلا در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیّت، تحقّق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است- واقعیّت برای همین سه امر است- حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیّت، مترتّب شد، ما می‌توانیم به‌وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتّب بر ملکیّت را نسبت به همان امور موجود در خارج- یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیّت هستند- ثابت نمائیم.

بنابراین ما در یک صورت با متوهّم- شیخ اعظم ره- موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیّت خارجیّه و تأصّل خارجی باشد مانند سواد و بیاض ۶۳۱]- محمول بالضّمیمه باشد- که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می‌کنند- اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی‌توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتّب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می‌شوند و آن دو در غیر از جسم نمی‌توانند تحقّق پیدا کنند امّا اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی‌توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیّت است و سواد و بیاض، واقعیّت دیگر، امّا به‌خلاف کتاب،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۶

و کذا لا- تفاوت فی الأثر المستصحب ۶۳۲] أو المترتّب علیه ۶۳۳]، بین أن یکون مجعولا- شرعا بنفسه کالتّکلیف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشإ انتزاعه کبعض أنحائه کالجزئیّة و الشّرطیّة و المانعیّة، فإنّه أیضا ممّا تناله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشّارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتّب أو المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی، فلیس استصحاب الشّرط أو المانع لترتیب الشّرطیّة أو المانعیّة بمثبت، کما ربما توهّم ۶۳۴] بتخیّل أنّ الشّرطیّة أو المانعیّة لیست من الآثار الشّرعیّة، بل من

و مسئله ملکیّت و مملوکیّت، کتاب از مملوکیّت جدا نیست و مملوکیّت، واقعیّتی ماورای کتاب نیست بنابراین کلام مرحوم شیخ را در یک مورد می‌پذیریم و در دو صورت رد می‌نمائیم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعی بر محمول بالضّمیمه ۶۳۵] یعنی یک عرض- مانند بیاض- که تأصّل و حقیقت دارد، بار شده باشد، نمی‌توانیم آن اثر را به‌حساب معروض- جسم- بگذاریم و به‌عنوان اثر جسم تلقّی کنیم یعنی با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را مترتّب نمائیم.

و در دو صورت ۶۳۶]- و به اعتباری چهار صورت- با کلام مرحوم شیخ، مخالف هستیم. و آن در مواردی است که اثر شرعی بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج محمول بار شده باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۷

الأمور الانتزاعیّة، فافهم [۱].

---

[۱]- «ب»: قبل از توضیح عبارت، متذکّر می‌شویم که حکم بر دو قسم است:

۱- حکم تکلیفی: که منحصر به وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب است.

۲- حکم وضعی: مصنّف، قبل از بیان تنبیهات استصحاب، توضیحاتی درباره احکام وضعیّه داده‌اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند:

۱- قسم اوّل احکام وضعیّه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر است یعنی اصلا شارع مقدّس، آن را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه جعل شرعی به آن تعلّق نمی‌گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلّق می‌گیرد مانند سببیّت للتّکلیف.

۲- قسم دوّم احکام وضعیّه به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیّت و شرطیّت للمکلّف به.

۳- بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن‌ها تعلّق گیرد لکن مصنّف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه جعل استقلالی تعلّق می‌گیرد یعنی قسم سوّم احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجّیّت، قضاوت، زوجیّت و ملکیّت و امثال آنها.

و همچنین قبلا بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد- در استصحاب احکام، مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه- و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد، مانند استصحاب خمریّت- خمر موضوع حکم شرعی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۸

است-

اکنون تحقیقی در «مجعول شرعی» می‌کنیم:

که آیا: مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلا مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلا آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود؟

اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی، این است که باید شارع مقدّس، مستقلا آن را جعل نموده باشد، در این صورت، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود:

۱- در احکام تکلیفیّه ۲- در قسم سوّم از احکام وضعیه مانند زوجیّت و ملکیّت ۶۳۷] امّا در قسم دوّم احکام وضعیّه نمی‌توان استصحاب، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.

مصنّف فرموده‌اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب، چنین خصوصیّتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار، وضع و رفعش به دست شارع باشد، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم دوّم احکام وضعیّه- مانند جزئیّت للمأمور به و شرطیّت للمأمور به- که مجعول تبعی هستند، می‌توان استصحاب، جاری نمود مثلا می‌دانیم که وضوء برای مأمور به شرطیّت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن، تردید نمودید، می‌توانید بقاء وضوء را استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد، جواب می‌دهیم که اثر شرعیش، شرطیّت للمأمور به است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۹

و کذا لا- تفاوت فی المستصحب أو المترتّب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده، أو نفیه و عدمه، ضرورة أنّ أمر نفیه بید الشّارع کثبوته، و عدم إطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر، إذ لیس هناک ما دلّ علی اعتباره بعد صدق نقض الیقین بالشّکّ برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوته کما هو واضح [۱].

که شرطیّت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می گوئیم مجعول تبعی که هست یعنی هنگـامی که شارع مقدّس فرمود «صلّ مع الطّهارهٔ» ما برای طهارت شرطیّت را انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می‌تواند بگوید «صلّ مع الطّهارهٔ» که ما در این صورت شرطیّت را انتزاع می کنیم و فرضا می‌توانـد، بگویـد «صلّ بـدون الطّهارهٔ» که در این صورت، شرطیّت، مطرح نیست و همین مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب کفایت می کند.

قوله: «فافهم»[۶۳۸].

[۱]- «ج»: آیا می‌توانیم استصحاب را در عدم الحکم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می‌نمائید، در این صورت می‌توانید بقاء وجوب را استصحاب نمائید.

امّا گاهی یک شیء قبلا واجب نبوده، آیا در این صورت می‌توان استصحاب عدم وجوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود زیرا

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۰

فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءهٔ باستصحاب البراءهٔ من التّکلیف، و عدم المنع عن الفعل بما فی الرّسالهٔ[۶۳۹]، من أنّ عدم استحقاق العقاب فی الآخرهٔ لیس من اللوازم المجعولهٔ الشّرعیّهٔ، فإنّ عدم استحقاق العقوبهٔ و إن کان غیر مجعول، إلا أنّه لا حاجهٔ إلی ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم

عدم الوجوب، حکم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعیّه هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. امّا عدم الوجوب و عدم الحرمه حکم شرعی نیستند و لذا نمی‌توان استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنّف فرموده‌انـد ما در باب استصـحاب اصـلا روی «حکم» تکیه نمی‌کنیم و نمی‌گوئیم بایـد حکمی در میان باشد تا شـما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می‌باشد عبارت است از اینکه:

بایـد مستصـحب و یا اثرش چیزی باشـد که در اختیار شارع باشـد و شارع بما هو شارع بتوانـد در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می‌تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می‌تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان‌طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عـدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئیـد «عـدم» آنها عنوان حکم پیـدا نمی‌کنـد به شمـا جواب می‌دهیم مـا به‌عنوان «حکم» کـاری نـداریم بلکه غرض مـا این است که شـارع در محیـط شـرع بتوانـد «لاـ تنقض الیقین بالشک» را بگوید و کاملا واضح است که «لا تنقض» نسبت به عدم وجوب کاملا جریان پیدا می‌کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۱

المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع کونه عقلیّا علی استصحابه، إنّما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر، فتأمّل [۱].

---

[۱]- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی‌کنیم، نتیجه‌ای می گیریم که:

در بحث برائت مشاهـده کردیم که بعضـی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسّک کرده‌اند و بعضـی در باب اصالهٔ البراءهٔ از راه استصحاب البراءهٔ پیش آمده و گفته‌اند:

مثلا قبل از اینکه اسلام بیاید، شرب تتن ممنوعیّتی نداشته و اکنون که شک نموده‌ایم ممنوعیّت دارد یا نه، استصحاب عدم ممنوعیّت و استصحاب برائت از حرمت، جاری می کنیم. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده‌اند

استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می‌کنید آیا می‌خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تتن، استحقاق عقوبت وجود ندارد؟

اگر منظورتان این باشد، نمی‌توانید استصحاب، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب، مسأله‌ای نیست که ارتباطی به شارع بما هو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می‌کند در صورت عصیان، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت، استحقاق ثواب، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیّت را به‌منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می‌کنید، بدانید که عدم استحقاق عقاب، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

آیا مناقشه مرحوم شیخ، وارد است یا نه؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می‌گوئیم استصحاب عدم منع، نیازی به اثر ندارد، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیّت، مانند استصحاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۲

بقاء ممنوعیّت است آیا اگر بقاء ممنوعیّت را استصحاب می‌کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر

استصحاب عدم ممنوعیّت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در برائت درصددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می‌کنید؟

در پاسخ شما همان مطلبی را که اوّل تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می‌کنیم که:

اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتّب می‌شود.

آثار و احکام عقلی برآن ترتّب پیدا می‌کند و گفتیم اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که:

اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می‌شود.

همان‌طور که در استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن‌تر آیا اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، امّا با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۳

التّاسع: إنّه لا یذهب علیک أنّ عدم ترتب الأثر الغیر الشّرعی و لا الشّرعی بوساطهٔ غیره من العادی أو العقلی بالاستصحاب، إنّما هو بالنّسبهٔ إلی ما للمستصحب واقعا، فلا یکاد یثبت به من آثاره إلا أثره الشّرعی الذی کان له بلا واسطهٔ، أو بوساطهٔ أثر شرعی آخر، حسبما عرفت فیما مرّ، لا بالنسبهٔ إلی ما کان للأثر الشرعی مطلقا[۶۴۰]، کان بخطاب الاستصحاب أو بغیره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعیّهٔ کانت أو غیرها تترتّب علیه إذا ثبت و لو بأن یستصحب، أو کان من آثار المستصحب، و ذلک لتحقّق موضوعها حینئذ حقیقهٔ، فما للوجوب عقلا[۶۴۱] یترتّب علی الوجوب الثّابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه ۶۴۲]، من وجوب الموافقهٔ و حرمهٔ المخالفهٔ و استحقاق العقوبهٔ إلی غیر ذلک، کما یترتّب علی الثّابت بغیر الاستصحاب، بلا شبههٔ و لا ارتیاب، فلا تغفل [۱].

تنبیه نهم ترتّب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب

[۱]- تذکّر، تنبیه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبیه هفتم- اصل مثبت- است.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۶۴

در تنبیه قبل بیان کردیم که:

بـا اجرای استصـحاب نمی‌توان آثار غیر شـرعی- عقلی و عادی- را ثابت نمود مثلا فردی در سنّ پنـج‌سالگی از نظر غائب شـده و تا الآن مدّت بیست سال غیبت او ادامه داشـته، اکنون چون یقین به حیات او- نسـبت به زمان سابق- داریم، بقاء حیات او را استصحاب می‌کنیم، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می‌گوئیم تقسیم و تصرّف در اموال او حرام است- یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می‌کنیم- امّا نمی‌توان گفت او دارای «لحیه» هم هست.

و همچنین در استصحاب نمی‌توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتّب است.

مثلاـ بـا استصـحاب حیـات زیـد نمی‌تـوان گفت که: چـون پـدر او نـذر کرده- که اگر فرزنـدم دارای لحیه شـود صـد درهم صـدقه می‌دهم- پس بایـد به نـذرش عمل نماید و صدقه بدهد. در مثال مذکور، اثر شـرعی- وجوب تصدّق- مع الواسـطه- نبات لحیه- اثر موضوع و مستصحب- حیات زید- است.

مصـنّف در تنبیه نهم فرموده‌اند: عدم ترتّب آثار غیر شرعی ۶۴۳] و همچنین عدم ترتب آثار شـرعیه‌ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصـحب، ثابت است- عدم ترتب مذکور- در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعا» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلا با استصـحاب بقاء حیات زیـد نمی‌توان گفت که او دارای لحیه هم شده است زیرا نبات لحیه، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبّدی زید به‌عبارت دیگر، نبات لحیه، اثر مطلق حیات- اعم از واقعی و تعبّدی-

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۶۵

العاشر: إنّه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كـذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصـحب فى زمان ثبوته حكما و لا له أثر شـرعا و كان فى زمان استصـحابه كـذلك- أى حكما أو ذا حكم- يصـحّ استصـحابه كما فى استصـحاب عـدم التّكليف، فإنّه و إن لم يكن بحكم مجعول فى الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعا، و كذا استصحاب موضوع لم يكن ۶۴۴] له حكم ثبوتا، أو كان و لم يكن حكمه فعليّا و له حكم كذلك بقاء، و ذلك لصدق نقض اليقين

نیست.

امّا اگر یک لازم عقلی و به تعبیر دیگر، اگر یک حکم عقلی، موضوعش اثر شـرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است- خواه واقعا وجوبی باشد یا نباشد- این در استصحاب، ترتّب، پیدا می‌کند.

به‌عبارت دیگر اگر یک اثر عقلی روی مطلق اثر شـرعی- خواه واقعی باشـد یا ظاهری- بار شد، آن اثر عقلی ترتّب پیدا می‌کند مثلا به مجرّدی که شـما بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ ...» که ارشاد به حکم عقل است، گریبان شـما را می‌گیرد و می‌گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید، مستحق عقاب می‌شوید.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۶۶

بالشّـک على رفع اليـد عنه و العمـل، كمـا إذا قطع بارتفـاعه يقينا، و وضوح عـدم دخل أثر الحالـهٔ السّابقـهٔ ثبوتا فيه و فى تنزيلها بقاء، فتوهّم اعتبار الأثر سابقا- كما ربما يتوهّمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم- فاسد قطعا، فتدبر جيدا [۱].

تنبیه دهم [اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاءً]

[۱]- در تنبیه هفتم بیان کردیم که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی باشد. مطلب مذکور، به توضیحی نیاز دارد که:

اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، آیا معنایش این است که هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق- هم قضیّه متیقّنه و هم قضیّه مشکوکه- هر دو باید در این جهت- حکم شرعی بودن- متساوی باشند؟

البتّه در اکثر استصحابات مطلب، چنین است مثلا شما که بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنید، وجوب نماز جمعه هم در عصر حضور- زمان سابق- و هم در عصر غیبت- زمان لاحق- عنوان حکم شرعی دارد.

آیا لازم است تمام استصحابات حکمیّه چنین باشند یا اینکه ممکن است مثلا یک استصحاب حکمی داشته باشیم که آن حکم در زمان سابق- قضیّه متیقّنه- هیچ‌گونه ارتباطی به شارع نداشته باشد لکن اگر ما آن قضیّه متیقّنه را در زمان لاحق، ابقاء و اثبات نمائیم، به شارع مقدّس، ارتباط پیدا می‌کند- عنوان حکم شرعی دارد- یعنی در زمان سابق به لحاظ اینکه ارتباطی به شارع نداشته، حکم شرعی نبوده امّا در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حکم قبلی به شارع مقدّس ارتباط پیدا می‌کند مانند استصحابات عدمیّه‌ای که در باب تکالیف، جاری می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۷

مثلا[۶۴۵] می‌گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده امّا الآن که شریعت مقدّس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می‌کنیم و در نتیجه، به‌وسیله استصحاب، ثابت می‌کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقّق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدّس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن درعین‌حال وقتی شما به‌وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می‌کنید و ادامه می‌دهید، ابقاء و ادامه‌اش به شارع، ارتباط پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقّق ندارد- بقاء عدم تحقّق وجوب به شارع مربوط است- بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمیّه، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیّه، چنانچه موضوع متیقّن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به‌وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتّب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۶۸

مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب، واقع نشوید که می‌گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم. و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب باتوجّه به روایات- لا تنقض الیقین بالشّک- می‌گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع، ارتباط داشته باشد امّا حدوثا لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّیبین الطّاهرین

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۶۹

[فهرستها]

[الفهرس الموضوعی]

الموضوع الصّفحة

اصالة الاحتیاط المقام الاوّل فی دوران الامر بین المتباینین ۱۷
منجّزیّة العلم الاجمالی بالتّکلیف الفعلی من جمیع الجهات ۱۷
بطلان التّفصیل بین الشّبهة المحصورة و غیرها ۲۲
فی بطلان التّفصیل بین المخالفة القطعیّة و الموافقة القطعیّة ۲۵
منجّزیّة العلم الاجمالی فی التّدریجیّات ۲۶
تنبیهات الاشتغال ۳۱
الاوّل: الاضطرار الی بعض الاطراف ۳۱
فقد بعض الاطراف ۳۵
الثّانی: شرطیّة الابتلاء بتمام الاطراف ۳۸
ملاک الابتلاء ۴۱
الثّالث: الشّبهة غیر المحصورة ۴۴
الضّوابط المذکورة للشّبهة غیر المحصورة و المناقشة فیها ۴۷
الرّابع: ملاقی بعض اطراف الشّبهة المقرونة ۴۸
الصّورة الاولی ۴۹
الصّورة الثّانیة ۵۲

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۰

الصّورة الثّالثة ۵۴
المقام الثّانی فی الاقلّ و الاکثر الارتباطیین ۵۷
منجّزیّة العلم الاجمالی و عدم انحلاله عقلا ۵۷
شبهة الغرض ۶۴
التّفصّی عن شبهة الغرض ۶۶
رفع الجزئیّة بحدیث الرّفع ۷۸
تنبیهات الاقلّ و الاکثر ۸۵
الاوّل: الشّکّ فی الشّرطیّة و الخصوصیّة ۸۵
الثّانی: حکم ناسی الجزئیّة ۹۱
تکلیف النّاسی ۹۳

الثّالث: حکم الزّیادة ۹۶
الرّابع: تعذّر الجزء او الشّرط ۱۰۴
استصحاب وجوب الباقی الفاقد للمتعذّر ۱۰۷
قاعدة المیسور ۱۰۹
المناط فی جریان القاعدة صدق المیسور العرفی علی الباقی ۱۲۳
جریان القاعدة فی غیر المیسور العرفی تخطئة او تخصیصا ۱۲۵
تذنیب: الدّوران بین الجزئیّة و المانعیّة و نحوهما ۱۲۹
خاتمة فی شرائط الاصول ۱۳۱
حسن الاحتیاط مطلقا ۱۳۱
اشتراط البراءة العقلیّة بالفحص ۱۳۵
شرط البراءة النّقلیّة ۱۳۶
وجوب التّعلّم ۱۴۰
اعتبار الفحص فی التّخییر العقلی ۱۴۳
حکم العمل بالبراءة قبل الفحص تکلیفا و وضعا ۱۴۳
استحقاق العقوبة علی ترک التّعلّم للتّجرّی ۱۴۴
اشکال وجوب التّعلم فی الواجبات المشروطة ۱۴۵
حلّ الاشکال بوجوب التّعلّم نفسیّا تهیّئیّا کما اختاره المحقّق الاردبیلی ۱۴۷
الحکم الوضعی للعمل بالبراءة قبل الفحص ۱۵۲
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۱
استثناء مسألتی الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام من البطلان ۱۵۴
شرطان آخران للبراءة ۱۶۴
عدم تمامیّة الشّرطین المذکورین ۱۶۴
قاعدة لا ضرر و لا ضرار احادیث نفی الضرر ۱۷۵
تواتر اخبار قاعدة نفی الضّرر اجمالا ۱۷۷
مختار المصنّف فی مفاد الجملة التّرکیبیّة ۱۸۱
نسبة القاعدة مع ادلّة الاحکام الاوّلیّة ۱۸۸
نسبة القاعدة مع ادلّة الاحکام الثّانویّة ۱۹۳
تعارض الضّررین ۱۹۵
فصل فی الاستصحاب تعریف الاستصحاب ۲۰۱
الاستصحاب مسألة اصولیّة ۲۰۷
الیقین السّابق و الشّکّ اللاحق رکنا الاستصحاب ۲۱۰
اعتبار وحدة القضیتین ۲۱۰
الاشکال فی استصحاب الحکم الشّرعی الکلّی ۲۱۱

استصحاب حكم الشّرع المستند الى العقل ۲۱۹
ادلّة حجّيّة الاستصحاب ۲۲۷
الوجه الاوّل: بناء العقلاء و الجواب عنه ۲۲۷
الوجه الثّانى: حجّية الاستصحاب من باب الظّن، و ردّه ۲۳۱
الوجه الثّالث: الاجماع و الجواب عنه ۲۳۲
الوجه الرّابع: الاخبار المستفيضة ۲۳۴
صحيحة زرارة الاولى ۲۳۴
تقريب الاستدلال بالصّحيحة ۲۳۵
تحقيق معنى النّقض ۲۴۶
المراد من هيئة «لا تنقض اليقين» ۲۵۵
إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۷۲
فى دفع توهّم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات ۲۶۱
صحيحة ثانية لزرارة ۲۶۲
تقريب الاستدلال بها ۲۷۲
دلالة الرّواية على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ۲۷۳
الاشكالات الواردة على الصّحيحة و الجواب عنها ۲۷۳
صحيحة ثالثة لزرارة ۲۸۷
كيفيّة الاستدلال بها ۲۸۷
رواية الخصال ۲۹۳
دلالتها على اعتبار الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ۲۹۳
مكاتبة القاسانى ۲۹۷
الاستدلال بموثقة عمّار و الماء كلّه طاهر و رواية الحل ۲۹۹
تحقيق حال الوضع ۳۰۸
انحاء الوضع ۳۱۶
النّحو الاوّل: ما لا يتطرّق اليه الجعل اطلاقا ۳۱۸
النّحو الثّانى: ما لا يتطرّق اليه الجعل الاستقلالى دون التّبعى ۳۲۵
النّحو الثّالث: ما يصح جعله استقلالا و تبعا للتّكليف ۳۲۸
فى معنى الملكيّة ۳۳۳
تنبيهات الاستصحاب التّنبيه الاوّل: بيان اعتبار فعليّة الشّكّ و اليقين ۳۴۷
التّنبيه الثّانى: هل يكفى فى صحّة الاستصحاب الشّكّ فى بقاء شىء على تقدير ثبوته ۳۵۴
التّنبيه الثّالث: فى اقسام الاستصحاب الكلّى ۳۶۲
استصحاب الكلّى القسم الاوّل ۳۶۳
استصحاب الكلّى القسم الثّانى ۳۶۴

استصحاب الکلّی القسم الثّالث ۳۷۳
التّنبیه الرّابع: جریان الاستصحاب فی الامور التّدریجیّة ۳۷۹
جریان الاستصحاب فی الزّمان ۳۸۴
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۷۳
جریان الاستصحاب فی الزّمانی ۳۸۵
استصحاب الفعل المقیّد بالزّمان ۳۸۹
التّعرض لکلام الفاضل النّراقی ۴۰۱
التّنبیه الخامس: الاستصحاب التّعلیقی ۴۰۵
حجّیّة الاستصحاب فی الاحکام المعلّقة ۴۰۵
التّنبیه السّادس: استصحاب الشرائع السّابقة ۴۱۸
توهّم اختلال ارکان الاستصحاب فی المقام و الجواب عنه ۴۱۹
ارجاع ما افاده الشّیخ فی الجواب عن الاشکال الی ما ذکره المصنّف «قده» ۴۲۷
التّنبیه السّابع: الاصل المثبت ۴۳۴
الموارد المستثناة من عدم حجّیّة الاصل المثبت ۴۴۶
فی بیان الفرق بین الاستصحاب و سائر الاصول التّعبّدیّة و بین الطّرق و الامارات ۴۵۰
التّنبیه الثّامن: فی موارد لیست من الاصل المثبت ۴۵۲
التّنبیه التّاسع: اللازم المطلق ۴۶۳
التّنبیه العاشر: فی لزوم کون المستصحب حکما شرعیّا او ذا حکم شرعی و لو بقاء ۴۶۵
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۷۵

فهرست موضوعی کتاب

موضوع صفحه
مقدّمه ۷
چند تذکّر ۸
واجب غیر ارتباطی ۱۵
حرام غیر ارتباطی ۱۵
واجب ارتباطی ۱۵
حرام ارتباطی ۱۶
اصالة الاحتیاط مقام اوّل: دوران امر بین متباینین ۱۷
تنبیهات اشتغال ۳۱
تنبیه اوّل: اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف است ۳۱
تنبیه دوّم: عدم ابتلاء، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود ۳۸
ملاک ابتلاء ۴۱

شکّ در ابتلاء ۴۲
تنبیه سوّم ۴۴
صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۶
عبارات اصحاب در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ۴۷
تنبیه چهارم: احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸
فرض اوّل ۴۹
فرض دوّم ۵۲
فرض سوّم ۵۴
مقام دوّم: دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی ۵۷
برائت عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود ۵۸
آیا برائت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود ۷۸
تنبیهات اقلّ و اکثر ارتباطی ۸۵
تنبیه اوّل: دوران امر بین مشروط و مطلق، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵
تنبیه دوّم: حکم ناسی جزء یا شرط و ... ۹۱
آیا توجّه خطاب به ناسی ممکن است؟ ۹۴
تنبیه سوّم: جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۹۶
حکم زیاده عمدی ۹۹
تنبیه چهارم: شکّ در اطلاق جزئیّت یا شرطیّت ۱۰۴
استصحاب وجوب ۱۰۷
قاعده میسور ۱۱۰
قوله صلّی اللّه علیه و آله «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...» ۱۱۱
المیسور لا یسقط بالمعسور ۱۱۵
ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه ۱۱۹
بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه ۱۲۳
شرائط جریان اصول علمیّه ۱۳۱
شرط جریان «احتیاط» چیست؟ ۱۳۱
شرط جریان برائت عقلی ۱۳۵
شرط جریان برائت نقلی ۱۳۶
ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه ۱۳۷
ادله نقلیّه دالّ بر وجوب فحص ۱۴۰
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۷
شرط جریان اصالة التّخییر ۱۴۳

اشکال ترک تعلّم و تفحّص در واجبات مشروط و موقّت ۱۴۵
راه حلّ مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما» ۱۴۷
راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور ۱۴۹
در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم ۱۵۴
کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت ۱۶۴
جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرّهما» ۱۶۵
قاعده «لا ضرر» روایت ابو عبیده حذّاء ۱۷۶
نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر» ۱۷۷
نقد و بررسی مفاد قاعده «لا ضرر» ۱۷۹
معنای «ضرر» ۱۷۹
معنای «ضرار» ۱۸۰
بررسی هیئت ترکیبیّه قاعده «لا ضرر» ۱۸۲
خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر» ۱۸۶
نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احکام اوّلیّه ۱۸۸
نسبت دلیل «لا ضرر» با ادلّه احکام ثانویّه- توارد دو دلیل ثانوی- ۱۹۳
تعارض ضررین ۱۹۵
استصحاب اقوال در استصحاب ۲۰۱
تعریف استصحاب ۲۰۲
آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیّه است؟ ۲۰۷
اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه ۲۱۰
اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی ۲۱۱
اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۲۱۲
اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلّی ۲۱۲
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۸
بداء ۲۱۴
ادلّه حجیّت استصحاب ۲۲۷
۱- بنای عقلاء ۲۲۷
۲- ظن ۲۳۱
۳- اجماع ۲۳۲
۴- اخبار: نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ۲۳۴
صحیحه اوّل زراره ۲۳۵
بررسی سند صحیحه اوّل ۲۳۵
نقد و بررسی دلالت صحیحه اوّل زراره ۲۳۶

صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست ۲۴۱
استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شک در رافع ۲۴۶
بیان شیخ اعظم «ره» ۲۴۷
جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه ۲۶۱
صحیحه دوّم زراره ۲۶۲
کیفیّت استدلال به فقره سوّم صحیحه زراره ۲۶۴
کیفیّت استدلال به فقره ششم صحیحه زراره ۲۷۰
ایراد بر فقره سوّم صحیحه زراره ۲۷۳
جواب مصنّف ۲۷۵
تقسیمات حکم ۲۸۳
صحیحه سوّم زراره ۲۸۷
کیفیّت استدلال به صحیحه سوّم ۲۸۸
استدلال به روایت خصال ۲۹۳
قاعده یقین ۲۹۴
مکاتبه قاسانی- کاشانی- ۲۹۷
استدلال به اخبار حلّیّت و طهارت ۳۰۰
احکام وضعیّه ۳۱۱
اقسام احکام وضعیّه ۳۱۶
قسم اوّل احکام وضعیّه ۳۱۸
إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۷۹
قسم دوّم احکام وضعیّه ۳۲۵
قسم سوّم احکام وضعیّه ۳۲۸
آیا استصحاب در قسم اوّل احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۳۸
آیا استصحاب در قسم سوّم احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۴۱
آیا استصحاب در قسم دوّم احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۴۲
تنبیهات استصحاب تنبیه اوّل: در جریان استصحاب، یقین و شکّ فعلی معتبر است ۳۴۸
دو فرع ۳۴۹
تنبیه دوّم ۳۵۵
آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود؟ ۳۵۷
تنبیه سوّم: اقسام استصحاب کلّی ۳۶۲
استصحاب کلّی قسم اوّل ۳۶۳
استصحاب کلّی قسم دوّم ۳۶۴
استصحاب کلّی قسم سوّم ۳۷۳

تنبیه چهارم: استصحاب امور تدریجیّه ۳۷۹

استصحاب «نفس» زمان ۳۸۴

استصحاب زمانی ۳۸۵

جریان اقسام استصحاب در امور تدریجیّه ۳۸۷

استصحاب فعل مقیّد به زمان ۳۹۰

کلام فاضل نراقی «ره» ۴۰۲

تنبیه پنجم: استصحاب تعلیقی ۴۰۶

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب است؟ ۴۰۷

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۴۰۸

تنبیه ششم: استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۱۸

اشکالات جریان استصحاب احکام شرایع سابقه و ... ۴۲۰

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۴۲۷

تنبیه هفتم: اصل مثبت ۴۳۴

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۸۰

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب چیست؟ ۴۳۴

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن ۴۳۶

آیا اصل مثبت، حجّت است؟ ۴۳۷[۶۴۶]

شأ اشکال در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب مثبت چیست؟ ۴۴۱

اصل مثبت حجّیّت ندارد مگر در دو مورد ۴۴۶

مثبتات امارات و طرق حجّت است ۴۵۰

تنبیه هشتم ۴۵۲

تنبیه نهم ۴۶۳

تنبیه دهم ۴۶۶[۶۴۷]

---

[۱] (۱)- از مبحث اصالة الاحتیاط تا تنبیه دهم استصحاب.

[۲] (۱)- اصول عملیّهٔ به چهار اصل مهم و معروف- برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر- منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از اینهاست، اصول عملیّهٔ دیگری هم مانند قاعده طهارت و ... داریم و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۳۶.

[۳] (۱)- در عبارت« مطلقا و لو کانا فعل امر و ترک آخر».

[۴] (۲)- بخلاف دوران بین المحذورین که وجوب و حرمت، متعلّق به یک شیء است و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۵۴۵.

[۵] (۳)- مقصود از کلمه متباینین، معنای اصطلاحی و منطقی آن اراده نشده است.

[۶] (۱)- الواجب الغیر الارتباطی: هو ما لم یکن امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر کاداء الدّین ... و نحو ذلک مما ینحلّ

الواجب فيه الى واجبات متعدّدة غير مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و اخلّ ببعض فقد امتثل و عصى.

و الحرام الغير الارتباطى: هو ما لم يكن عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر كما فى الكذب و الغيبة و شرب الخمر و قتل النّفس و نحو ذلك من المحرّمات الّتى ينحلّ الى محرّمات متعدّدة غير مرتبطة بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و ترك بعضا فقد عصى و امتثل، ر. ك عناية الاصول ۴/ ۱۹۴.

[۷] (۲)- الواجب الارتباطى: هو ما كان امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يمتثل اصلا ... كما فى الصّلاة ... و الصّيام و فى العرفيّات كالأمر بالمركّبات و المعاجين او الامر بالسّكوت ساعة واحدة لغرض مخصوص مثل ان لا يشعر بهم العدو لكونه فى مكان قريب منهم بحيث لو تكلّم آنا ما سمع كلامهم و لم يحصل الغرض اصلا ...

الحرام الارتباطى: هو ما كان عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر بان كان المبغوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يعص ... كما فى النّهى عن الغناء بناء على كونه هو الصّوت المطرب مع التّرجيع ... و كما فى النّهى عن هجر الفراش اربعة الشهر، ر. ك عناية الاصول ۴/ ۱۹۵.

[۸] (۱)- اين مطلب در ابتداى همين فصل توضيح داده شد.

[۹] (۲)- از مراحل چهارگانه و نيز، ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۴۹.

[۱۰] (۳)- ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۴۴۶/ ۴۶۰/ ۴۶۴/ ۴۶۷.

[۱۱] (۱)- يعنى فعليّت مطلقه نداشته باشد.

[۱۲] (۱)- امّا عدم المانع العقلى فلانّ العلم الاجمالى ليس علّة تامّة للتّنجّز كالعلم التّفصيلى حتّى يمتنع التّرخيص الشّرعى فى مخالفته لكونه ترخيصا فى المعصية قبيحا فى نظر العقل كما اشار اليه فى مبحث القطع. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۳.

[۱۳] (۲)- و امّا عدم المانع الشّرعى، فلانّ المتوهّم من المانع شرعا فى المقام هو لزوم محذور التّناقض بين صدر أدلّة الاصول و ذيلها اذا بنينا على شمولها لاطراف الشّبهة المقرونة بالعلم الاجمالى.

توضيح لزوم التّناقض: انّ مقتضى عموم قوله عليه السّلام« كلّ شىء لك حلال» حلّيّة المشتبه بالشّبهة البدويّة، و كذا كلّ واحد من الاطراف فى المقرونة، و مقتضى اطلاق ذيله- اعنى-« حتّى تعلم أنّه حرام»- هو تنجز الحرمة بالعلم الاجمالى.

لأنّ« تعلم» مطلق يشمل كلّا من العلم التّفصيلى و الاجمالى، فيلزم الحكم بالحلّيّة لكلّ طرف بمقتضى الصّدر، و الحكم بالحرمة بمقتضى الذّيل.

و هذا الاشكال و هو التّناقض المذكور تعرّض له شيخنا الاعظم فى بحث تعارض الاستصحابين بالنّسبة الى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذّيل، قال(قده):« فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السّابقة فى احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النّقض بالشّك، لانّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله». لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلّة المرخّصة المشتملة على هذا الذّيل. و امّا الفاقد له مثل حديث الرّفع فلا تناقض فيه أصلا فلا مانع من شموله للاطراف و اثبات التّرخيص فيها، بل لا تناقض حتّى فى الاخبار المذيّلة كما ذكرناه فى التّعليقة، فراجع و قد اجاب المصنّف عن اشكال التّناقض ... منتهى الدّراية ۶/ ۱۵.

[۱۴] (۱)- و مما تقدّم ... انقدح انّه لا فرق بين العلم التّفصيلى و الاجمالى اصلا و انّما الفرق هو فى طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعليّا من جميع الجهات و قد لا يكون كذلك(و فيه ما لا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التّكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعليّا من جميع الجهات بل يكون فعليّا من ساير الجهات على نحو لو علم به تفصيلا لتنجّز دون ما اذا علم به اجمالا(فلا محالة) يكون فرق بين العلم التّفصيلى و الاجمالى من ناحية التّأثير فى التّنجيز و عدمه و الا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من ساير الجهات يصير منجّزا بالعلم التّفصيلى دون الاجمالى(و لعلّه) اليه اشار أخيرا بقوله فافهم، ر.

ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۵۹.

[۱۵] (۲)- لانّ العلم التّفصیلی لا یکون مقرونا بالشّک الذی هو موضوع الحکم الظّاهری فلا یمکن جعل الحکم الظّاهری معه حقائق الاصول ۲/ ۲۹۰.

[۱۶] (۳)- و علم اجمالی قسم اوّل که تکلیف، فعلیّت مطلقه داشت.

[۱۷] (۱)- در قسم اوّل از دو قسم علم اجمالی.

[۱۸] (۲)- که تکلیف، فعلیّت مطلقه نداشت.

[۱۹] (۳)- از جهت ملاک، اراده و کراهت مولا نسبت به آن.

[۲۰] (۱)- من حیث الفعلیّهٔ التّامهٔ و عدمها منتهی الدرایهٔ ۶/ ۲۷.

[۲۱] (۲)-(هذا مجمل القول) فی الشّبهۀ الغیر المحصورهٔ و سیأتی الکلام فیها بنحو أبسط فی التّنبیه الثّالث من تنبیهات هذا البحث و قد استعجل المصنّف فی التّعرض لها من غیر ملزم، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۶۰.

[۲۲] (۱)- فعلیّت مطلقه.

[۲۳] (۲)- به‌خلاف شبهات غیر محصوره که نوعا فعلیّت من جمیع الجهات ندارد مثلا تمام افرادش محل ابتلاء نیست و یا اینکه اگر بخواهیم تمام اطراف علم اجمالی را رعایت کنیم عسر و حرج شدید لازم می‌آید و در واقع قدرتی نسبت به اتیان یا ترک نداریم که قدرت هم در فعلیّت تکلیف دخالت دارد و اگر بگوئیم در شبهات غیر محصوره، احتیاط لازم نیست، بعلّت این است که فعلیّت من جمیع الجهات در میان نیست، نه بخاطر اینکه شبهه، غیر محصوره است.

[۲۴] (۱)- درحالی‌که سایر جهات و شرائط فعلیّت تمام است.

[۲۵] (۲)- مصنّف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث« قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۴۵.

[۲۶] (۱)- ای حیض المستمرّهٔ الدّم النّاسیهٔ للوقت و ان حفظت العدد الفاقدهٔ للتّمییز علی نحو لا یمکنها الرّجوع الی الصّفات لم تجب الموافقهٔ القطعیّهٔ و لم تحرم المخالفهٔ القطعیّهٔ، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۶۷.

[۲۷] (۲)- و نیز، ر. ک فرائد الاصول ۲۵۵.

[۲۸] (۳)- که فعلیّت مطلقه داشت.

[۲۹] (۴)- که فعلیّت مطلقه نداشت.

[۳۰] (۱)- شرح این مطلب در تنبیه دوّم می‌آید.

[۳۱] (۲)- و محلّ ابتلاء ما نیست.

[۳۲] (۳)- تفصیل این مطلب در تنبیه اوّل می‌آید.

[۳۳] (۴)- به علم اجمالی نه شکّ بدوی.

[۳۴] (۱)- کما لو نذر ان یصوم یوم الجمعهٔ و تردّد بین غده و ما بعده فانّه یعلم اجمالا بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتّبان زمانا و لا یقدح ترتّبهما فی وجوب الاحتیاط، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۲۹۴.

[۳۵] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی قوله او من جههٔ تعلّقه بموضوع یقطع بتحققه اجمالا فی هذا الشهر کایام حیض المستحاضهٔ ... الخ فانّ مثال الحیض انّما یکون من هذا القبیل اذا کان موضوع التّکلیف فیه هو الحائض فهو حینئذ مما یقطع بتحقّقه اجمالا فی هذا الشّهر و لا یعلم بتحقّقه فعلا- و امّا اذا کان موضوع التّکلیف هو النّساء کما یظهر من قوله تعالی i فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ E فالمثال من قبیل الواجب المعلّق کالحج بعد الاستطاعهٔ قبل الموسم فیکون التّکلیف فیه حالیا و الواجب استقبالیّا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۶۸.

[۳۶] (۲)- مخالفت احتمالیّه.

[۳۷] (۱)- المراد به المشقّة العرفيّة الّتى توجب ارتكاب بعض الاطراف لا الالجاء الرّافع للتكليف الشّرعى عقلا ضرورة انّ التّكليف ح غير قابل للوضع حتّى يصحّ رفعه بقوله(ص):« رفع ما اضطرّوا اليه» فانّ المرفوع بالحديث هو ما يكون امر وضعه و رفعه بيد الشّارع و ليس ذلك الا فى الاضطرار العرفى دون الالجاء الرافع للتّكليف منتهى الدراية ۶/ ۵۲.

[۳۸] (۱)- در مثال، الف.

[۳۹] (۲)- در مثال، ب.

[۴۰] (۳)- كه مجوّز ارتكاب است.

[۴۱] (۱)- در شبهه تحريميّه.

[۴۲] (۲)- در شبهه وجوبيّه.

[۴۳] (۳)- ام مقارنا له فانّ الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعليّة المعلوم فدافعيّته لها فى صورة المقارنة تكون بالأولويّة، و لعلّه(قده) ترك ذكره لوضوحه فتدبّر، ر. ك منتهى الدّراية ۶/ ۵۹.

[۴۴] (۱)- اگر اضطرار، سابق بر علم اجمالى باشد در اين صورت، انسان حدوثا شك در تكليف مى‌كند.

[۴۵] (۲)- در صورتى كه اضطرار به واحد معيّن باشد.

[۴۶] (۳)- در صورتى كه اضطرار به واحد غير معيّن باشد.

[۴۷] (۴)- و يا اينكه علم اجمالى پيدا شد، كه يكى از دو ميت واجب الدّفن است بعد، سبع يكى از آنها را خورد- در شبهه وجوبيّه- خودآموز كفايه مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۱۶۱.

[۴۸] (۱)- مگر اينكه اوّل، فقدان عارض شود، و بعد علم اجمالى محقّق گردد.

[۴۹] (۲)- فقدانى كه بعد از تحقّق علم اجمالى حاصل مى‌شود.

[۵۰] (۱)- سوره بقره، آيه ۱۳۷.

[۵۱] (۲)- سوره انعام آيه ۱۱۹.

[۵۲] (۳)- مانند احتياط در شبهات بدوى.

[۵۳] (۴)- گرچه از نظر عقل هر حكمى روى موضوع بار مى‌شود، بايد موضوع باقى باشد تا حكم تنجّز پيدا كند لكن اين امر، يك مسئله عقلى است نه تقييد در دليل شرعى.

[۵۴] (۱)- كما انّه اذا كان فعل الشّىء الّذى كان متعلّقا لغرض المولى ممّا لا يكاد عادة ان يتركه العبد و ان لا يكون له داع اليه لم يكن للامر به و البعث اليه موقع اصلا كما لا يخفى(منه قدّس سرّه) كفاية الاصول طبع مؤسّسه آل البيت ۳۶۱.

[۵۵] (۱)- در محرّمات مسلّمه.

[۵۶] (۲)- علاوه بر سائر شرائط عامّه.

[۵۷] (۳)- اشكال: ممكن است مكلّف انگيزه‌هاى ديگرى بر ترك داشته باشد، جواب: فرض بحث ما در موردى است كه داعى و انگيزه ديگرى براى او وجود ندارد.

[۵۸] (۴)- با قطع‌نظر از مسئله علم اجمالى.

[۵۹] (۱)- اقول: هذا كلّه اذا كان احد الاطراف الّذى لا أثر له او كان خارجا عن تحت القدرة او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالى(و امّا اذا كان) من بعد العلم الاجمالى فلا يكاد يمنع ذلك عن تأثير العلم فى التّنجيز بل يجب الاحتياط فى الطّرف الباقى لا محاله ... عناية الاصول ۴/ ۱۷۵.

[۶۰] (۱)- عطف تفسيرى ل« فعليّة».

[۶۱] (۲)- یعنی فی الابتلاء ... کما اذا علم اجمالا بانّ دارا مغصوبهٔ مردّدهٔ بین هذه الدّار الّتی یرید المکلّف شراءها و دار اخری فی بلد آخر یشکّ المکلّف فی دخولها فی محل الابتلاء و خروجها عنه ... ر. ک منتهی الدرایهٔ ۶/ ۸۳.

[۶۲] (۱)- نعم لو کان الاطلاق فی مقام یقتضی بیان التّقیید بالابتلاء- لو لم یکن هناک ابتلاء مصحّح للتّکلیف- کان الاطلاق و عدم بیان التّقیید دالا علی فعلیّته، و وجود الابتلاء المصحّح لهما، کما لا یخفی، فافهم(منه قدّس سرّه). ر. ک کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه ال البیت ۳۶۲.

[۶۳] (۲)- کما لو قال اجتنب عن ذلک الطّعام النجس الموضوع قدّام امیر البلد مع عدم جریان العادهٔ بابتلاء المکلّف به، ر. ک فرائد الاصول/ ۲۵۲.

[۶۴] (۱)- درحالی که می‌دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلا شارع می‌تواند بگوید مطلق رقبه را آزاد کنید.

[۶۵] (۲)- نه شک در اصل تقیید و عدم تقیید.

[۶۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۵۲.

[۶۷] (۱)- یعنی در شبهات تحریمیّه از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیّه تمام اطراف را اتیان نمائیم.

[۶۸] (۲)- کما اذا اشتبه الماء المطلق بین انائین و کانت الموافقهٔ القطعیّهٔ بالتّوضّؤ بهما معا موجبا للعسر او الضرر منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۱۱۲.

[۶۹] (۱)- خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره.

[۷۰] (۲)- مثل اینکه دلیل لبّی بود و یا اینکه لفظی، امّا مجمل بود.

[۷۱] (۱)- البتّه طبق تفصیلی که مصنّف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده‌اند.

[۷۲] (۲)-(قال الشّیخ) اعلی اللّه مقامه اختلف عبارات الاصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره فعن الشّهید و المحقّق الثّانیین و المیسی و صاحب المدارک انّ المرجع فیه الی العرف فما کان غیر محصور فی العادهٔ بمعنی انّه یعسر عدّه لا ما امتنع عدّه لانّ کلّ ما یوجد من الاعداد قابل للعدّ و الحصر فهو غیر محصور(الی ان قال) و ربما قیّد المحقّق الثّانی عسر العدّ بزمان قصیر(الی ان قال) و قال کاشف اللّثام فی مسألهٔ المکان المشتبه بالنّجس لعلّ الضّابط انّ ما یؤدّی اجتنابه الی ترک الصّلاهٔ غالبا فهو غیر محصور کما أنّ اجتناب شاهٔ او امراهٔ مشتبههٔ فی صقع من الارض یؤدّی الی التّرک غالبا(قال) انتهی(ثم قال) و استصوبه فی مفتاح الکرامهٔ(الی ان قال) هذا غایهٔ ما ذکروا او یمکن ان یذکر فی ضابط المحصور و غیره و مع ذلک فلم یحصل للنّفس وثوق بشیء منها(انتهی) موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۸۵ و نیز ر. ک فرائد الاصول ۲۶۰.

[۷۳] (۱)- ای حال الغیر.

[۷۴] (۲)- ای بعض الاطراف.

[۷۵] (۳)- در مواردی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد، خواه شبهه‌اش محصوره باشد یا غیر محصوره.

[۷۶] (۱)- یعنی متنجّس.

[۷۷] (۱)- اگر بنا باشد ملاقی اطراف شبهه به سبب ملاقات با بعضی اطراف نجس شده باشد این فرد جدید و موضوع خاصّی است و ارتباطی به علم اجمالی ندارد و ...

[۷۸] (۲)- ای عن ملاقیه.

[۷۹] (۳)- ای بالنّجس.

[۸۰] (۴)- این مطلب اشاره به ظاهر کلام ابن زهره دارد و نیز، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۱۱.

[۸۱] (۱)-[... و توضیحه: أنّه اذا علمنا ظهرا بنجاسهٔ الثّوب أو الإناء الاحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسهٔ الاناء الابیض او

الاحمر صبحا و ملاقاة الثّوب للاناء الابیض وجب الاجتناب عن الملاقی و هو الثّوب و الاناء الاحمر مقدّمة لامتثال خطاب« اجتنب عن النّجس» المعلوم بالعلم الاجمالی الاوّل الحادث بینهما ظهرا، و لا یجب الاجتناب عن الملاقی اعنی الاناء الابیض، لانّ وجوب الاجتناب عنه ان کان لاجل العلم الاجمالی الثّانی الحادث عصرا بینه و بین الاناء الاحمر، فهو غیر منجّز بعد تنجیز العلم الاجمالی الاوّل الحادث ظهرا و ان کان لاجل ملاقاة الثّوب له فهو غیر مؤثّر لانّ الثّوب علی تقدیر نجاسته فرد آخر غیر معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.- الف-

[۸۲] (۲)- ... توضیحه: انّه اذا علمنا- فی فرض المثال السّابق(الف)- بنجاسة الثّوب أو الإناء الابیض ثم بملاقاة الثّوب للاناء الابیض فی السّاعة الاولی و خرج الاناء الابیض الملاقی عن محل الابتلاء ثمّ علمنا فی السّاعة الثّانیة بنجاسة الثّوب الملاقی او الاناء الاحمر، ثمّ صار الاناء الابیض مبتلی به ثانیا وجب الاجتناب عن الثّوب الملاقی و الاناء الاحمر دون الاناء الابیض الملاقی ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۱۵۰ و ۱۴۸.

[۸۳] (۳)- این فرض به دو صورت تقسیم می‌شود که فعلا صورت اوّل آن را توضیح می‌دهیم.

[۸۴] (۱)- ملاقاتی که بعد از تحقّق علم اجمالی اوّل حاصل شد.

[۸۵] (۲)- ملاقی.

[۸۶] (۳)- ملاقی.

[۸۷] (۱)- و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصالة البراءة می‌توان درباره آن بحث نمود.

[۸۸] (۲)- مثالی که مطرح می‌کنیم در مورد واجب ارتباطی است امّا چهار مثال برای واجب ارتباطی، حرام ارتباطی، واجب غیر ارتباطی، حرام غیر ارتباطی آورده‌ایم، ر. ک ایضاح الکفایة ۵/ اوّلین بحث اشتغال-

[۸۹] (۳)- به خلاف اقلّ و اکثر استقلالی که اگر فقط« اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار، برائت ذمّه پیدا می‌کنیم.

[۹۰] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۷۴.

[۹۱] (۲)- مانند علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه.

[۹۲] (۱)- البتّه مرحوم شیخ، نسبت به« اکثر» برائت شرعی را هم جاری می‌دانند.

[۹۳] (۲)- غیری شرعی یا غیری عقلی.

[۹۴] (۱)- طبق احتمال اوّل که گفتید اقل، دارای وجوب نفسی است اشکالی وجود ندارد و اقل تمام المأمور به است و تابع چیز دیگری نیست و لکن این یک احتمال در مسئله بود و احتمال دیگری هم در مسئله مطرح بود.

[۹۵] (۱)- اشکال: اقل، وجوب نفسی دارد نه وجوب غیری و اینکه گفتید اگر ذی المقدّمه واجب نباشد مقدّمه واجب هم وجوب ندارد، ارتباط به ما نحن فیه ندارد.

جواب: اگر شما تفصیلا بدانید که اقل، وجوب نفسی دارد حق با شماست و مسئله انحلال هم درست است امّا خودتان گفتید که اقل یا وجوب نفسی دارد و یا وجوب غیری، در واقع نسبت به اصل وجوب یقین دارید لکن کیفیّت وجوب را نمی‌دانید که غیری هست یا نفسی- مسئله احتمال، مطرح است نه علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل-

[۹۶] (۱)- و کانت الاقوائیة بحدّ الالزام لا بحدّ الاستحباب و الا لم یکن من دوران الواجب بین الاقل و الاکثر کما لا یخفی عنایة الاصول ۴/ ۲۰۱.

[۹۷] (۱)- نه در نفس« امر و نهی».

[۹۸] (۱)- مصنّف، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند، ر. ک فرائد الاصول ۲۷۳.

[۹۹] (۲)- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱۰۰] (۱)- درحالی که شما گفتید: باید در اقلّ و اکثر احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد زیرا غرض مولا تحصیل نمی‌شود مگر به اتیان اکثر و این طبق مبنای مشهور عدلیّه است که می گویند اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّقاتشان هستند.

[۱۰۱] (۲)- نه در مأمور به و متعلّق امر.

[۱۰۲] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی احتمال انّ من ذهب الی ما علیه غیر المشهور لا یقول بالمصلحهٔ الا فی الامر فقط من غیر ان یحتملها فی المأمور به(و علیه) فکما انّ العقل یحکم بالبراءهٔ علی مذهب الاشعری المنکر للمصلحهٔ و الغرض فکذلک یحکم علی مذهب بعض العدلیّهٔ القائل بوجود المصلحهٔ فی الامر دون المأمور به ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۵.

[۱۰۳] (۱)- که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است.

[۱۰۴] (۱)- در اجزاء.

[۱۰۵] (۱)- هنگامی که قصد وجوب مکلف در اتیان مأمور به مجمل باشد یعنی تعیین نکند که چه چیز در واجب دخالت دارد و چه چیز دخالت در مأمور به ندارد.

[۱۰۶] (۲)- لکن اگر نه واجب، و نه مستحب است نباید وجودش مخلّ به عمل و عبادت باشد در حقیقت وجود و عدمش مساوی هست در این صورت می‌توان نسبت به سایر اجزاء عمل، قصد وجه نمود و از ناحیه این جزء، مشکلی در قصد، ایجاد نمی‌شود مانند جزء مقارن.

[۱۰۷] (۱)- مانند استعاذه.

[۱۰۸] (۱)- فاذا امر المولی مثلا- بمعجون لم یعلم انّه مرکّب من تسعهٔ اجزاء او من عشرهٔ جری فیه النّزاع المذکور من البراءهٔ و الاشتغال من غیران یحتمل فیه اعتبار قصد القربهٔ او الوجه او التّمییز کی لا یحصل معه القطع بحصول المصلحهٔ و الغرض و هذا واضح عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۸.

[۱۰۹] (۱)- قبلا هم تذکّر دادیم که از نظر فقهی این مثال، صحیح نیست لکن برای تفهیم و بیان مطلب، مثال مناسبی است.

[۱۱۰] (۱)- فرض مسئله این است که ما نمی‌دانیم زائد- سوره- جزء مأمور به هست یا نه لذا نمی‌توان به طور قطع، نسبت به آن قصد وجه نمود.

[۱۱۱] (۲)- و لعلّه اشارهٔ الی انّ الشّیخ اعلی اللّه مقامه فی تفصیه الثّانی لم یقل باعتبار قصد الوجه و التّمییز علی وجه الجزم و الیقین کی لا یحصل معه الغرض ابدا و لا یبقی مجال لمراعاهٔ التکلیف المعلوم بالاجمال اصلا و لو باتیان الاقل بل قال باحتماله(حیث قال) فیحتمل ان یکون اللّطف منحصرا فی امتثاله التفصیلی مع معرفهٔ وجه الفعل ... الخ و من المعلوم انّ مع احتمال اعتباره لا یقطع بعدم حصول الغرض فیبقی مجال لمراعاهٔ التکلیف المعلوم بالاجمال و لو باتیان الاقل تخلّصا من تبعهٔ مخالفهٔ الامر الموجّه الیه کما صرّح به الشّیخ فی عبارته المتقدّمهٔ فتدبّر جیّدا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۹.

[۱۱۲] (۱)- امثله متعدّدی برای آن ذکر نمودیم ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵- اوّلین بحث اشتغال-

[۱۱۳] (۱)- چرا مصنّف در ما نحن فیه اصالهٔ البراءهٔ را نسبت به حکم وضعی- جزئیّت مشکوک- جاری کرد نه نسبت به حکم تکلیفی- وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر-؟ ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۱۱.

[۱۱۴] (۱)- برای توضیح بیشتر این مطلب به ادلّه دالّ بر برائت و حدیث رفع مراجعه کنید به ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۶۰- ۴۴۶.

[۱۱۵] (۱)- امر متعلّق به اکثر.

[۱۱۶] (۲)- امر متعلّق به اقل.

[۱۱۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۸] (۱)- ... و کلام الماتن یشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقیّد لدخل التّقید فی کلّ منهما فی الواجب و ان کان منشأ

التّقید فی المشروط موجودا خارجیا کالطهارة، و فی المقید امرا متّحدا معه کالایمان، ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۲۶۰.

[۱۱۹] (۱)- المقام الثّانی فی دوران الامر بین الاقلّ و الاکثر فی الاجزاء التّحلیلیّة و هو علی اقسام ثلاثة(القسم الاوّل)- ان یکون ما یحتمل دخله فی المأمور به علی نحو الشّرطیّة موجودا مستقلا غایة الامر انّه یحتمل تقیّد المأمور به، به کما اذا احتمل اعتبار التّستر فی الصّلاة مثلا...(القسم الثّانی) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب امرا غیر مستقلّ عنه خارجا، و لم یکن من مقوّماته الدّاخلة فی حقیقته بل کانت نسبته الیه نسبة الصّفة الی الموصوف و العارض الی المعروض، کما لو دار امر الرّقبة الواجب عتقها بین کونها خصوص المؤمنة أو الاعمّ منها و من الکافرة ...(القسم الثّالث) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب مقوّما له بان تکون نسبته الیه نسبة الفصل الی النجس، کما اذا تردّد التیمّم الواجب بین تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للرّمل و الحجر و غیرهما، و کما اذا امر المولی عبده باتیان حیوان فشک فی انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحیوان ...- ر. ک مصباح الاصول ۲/ ۴۴۵.

[۱۲۰] (۲)- دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء تحلیلیّه.

[۱۲۱] (۱)- نه به صورت شک بدوی.

[۱۲۲] (۱)- ر. ک ایضاح الکفایة ۵/ ۶۰.

[۱۲۳] (۲)- قائل به انحلال علم اجمالی گرچه شیخ اعظم بود، امّا مصنّف آن را نپذیرفت و پاسخ داد.

[۱۲۴] (۳)- انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی در باب اجزاء.

[۱۲۵] (۴)- انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر در باب« مشروط و مطلق» و« خاصّ و عام».

[۱۲۶] (۱)- و ندانستیم که مقصود او از« شی‌ء» حیوان است یا انسان.

[۱۲۷] (۲)- و این وجوب مقدمی که دارد.

[۱۲۸] (۱)- و برای توضیح بیشتر، ر. ک الف: تهذیب الاصول بحث اقلّ و اکثر ۲/ ۳۲۰ ب: مصباح الاصول ۲/ ۴۴۵.

[۱۲۹] (۲)- مطلق و مقیّد، مطلق و مشروط.

[۱۳۰] (۱)- فرضا اگر شک می‌کردیم که آیا اصلا سوره برای نماز، جزئیّت دارد یا نه؟.

[۱۳۱] (۲)- و باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السّلام انّه قال: لا تعاد الصّلاة الا من خمسة الطّهور و الوقت و القبلة و الرّکوع و السّجود، وسائل الشّیعه/ ج ۱/ باب ۳ از ابواب وضؤ، ح ۸/ ص ۲۶۰.

[۱۳۲] (۱)- الاوّل کالخمسة المستثناة فی حدیث« لا تعاد» المعبّر عنها بالارکان، و الثّانی کتکبیرة الاحرام فانّ اعتبارها انّما هو بالاجماع الذی یعمّ معقده جمیع الحالات الّتی منها النّسیان دون الرّوایات لعدم نهوضها علی ذلک کما لا یخفی علی من راجعها منتهی الدرایة ۶/ ۲۷۵.

[۱۳۳] (۱)- قد تقدّم انّه یحتمل کون مراد الشّیخ غیره و لا یخفی سوء هذا التّعبیر بالنّسبة الی مثل الشّیخ قدّس سرّه- مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۲۴۰.

[۱۳۴] (۲)- به مقتضای حکم اوّل.

[۱۳۵] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۷] (۱)-[تعلیل لقوله:« ظهر ممّا مر حال زیادة الجزء».

[۱۳۸] (۲)- کما اذا علم بعدم جزئیّة الزّیادة و مع ذلک قصد الجزئیّة تشریعا.

[۱۳۹] (۳)- کما اذا اعتقد الجزئیّة للجهل القصوری او التّقصیری فیأتی بالزّیادة ...] منتهی الدرایة ۶/ ۲۹۴.

[۱۴۰] (۱)- فرضا یکی از شرائط نماز این است که سوره در آن زائد و مکرّر واقع نشود.

[۱۴۱] (۲)- فرضا یکی از اجزاء نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود بنا بر اینکه بتوانیم جزء عدمی تصوّر کنیم و بگوئیم امر عدمی می‌تواند اتّصاف به جزئیّت پیدا کند.

[۱۴۲] (۳)- در فرض قبل، احتمال می‌دادیم که عدم الزّیادهٔ مستقیما و مستقلا در« مأمور به» دخالت داشته باشد امّا گاهی ما احتمال می‌دهیم که عدم الزّیادهٔ دخالت در« جزئیّت جزء» دارد، مثلا می‌دانیم سوره برای نماز جزئیّت دارد، امّا کدام سوره؟ سوره‌ای در نماز جزئیّت دارد که آن سوره زائدا و مکرّرا واقع نشود یعنی فقط یک‌مرتبه خوانده شود امّا اگر سوره را دو مرتبه و مکرّراً خواندیم در این صورت، سوره‌ای که جزء مأمور به است محقّق نشده است زیرا عدم الزّیادهٔ در جزئیّت سوره اوّل، معتبر بوده است و لذا می گوئیم مأمور به و نماز اصلا فاقد جزئی بنام سوره بوده است، این فرض، محلّ بحث ما نیست بلکه مربوط به نقصان جزء است که قبلا درباره‌اش بحث نمودیم.

[۱۴۳] (۱)- ای أتی به مع الزّیادهٔ عمدا تشریعا ... عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۴۰

[۱۴۴] (۲)-[یعنی حتّی فی صورهٔ الدّخل، فضمائر« به، فیه، الیه، وجوبه» راجعهٔ الی الواجب، و« وجوبه» فاعل« یدعو» و« لکان» جواب« لو کان».

[۱۴۵] (۳)- معطوف علی« مطلقا» و ضمیر« دخله» راجع الی الزّائد و ضمیر« فیه» الی الواجب.

[۱۴۶] (۴)- ای: الی الواجب، و کذا ضمیر« به» و الضّمیر المستتر فی« یدعوه» راجع الی« وجوبه» و الضّمیر البارز فیه الی فاعل« أتی» ...] منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۰۰- ۲۹۶.

[۱۴۷] (۵)- منتها در محلّ بحث، شکّ ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأمور به اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلا خواندیم شکّ ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

[۱۴۸] (۶)- در واجبات توصّلی صحّت عمل بسیار واضح است.

[۱۴۹] (۱)- به نحو جزء یا شرط عدمی- که توضیح دادیم-

[۱۵۰] (۱)- این مثال از نظر فقهی برای این مورد، صحیح نیست ولی برای بیان مطلب، مثال خوبی هست و واضح است که ما در مثال مناقشه نمی‌کنیم.

[۱۵۱] (۱)- لازم به تذکّر است که در فرض اخیر هم در صورتی که« زائد»، دخالت در مأمور به داشته باشد او تسلیم امر مولا بوده است و الا نه.

[۱۵۲] (۱)-(قال الشّیخ) أعلی اللّه مقامه فی المسألهٔ الثّانیهٔ الّتی عقدها للزّیادهٔ العمدیّهٔ(ما لفظه) و قد یستدلّ علی البطلان بانّ الزّیادهٔ تغییر لهیئهٔ العبادهٔ الموظّفهٔ فتکون مبطلهٔ و قد احتجّ به فی المعتبر علی بطلان الصّلاهٔ بالزّیادهٔ و فیه نظر لانه ان أرید تغییر الهیئهٔ المعتبرهٔ فی الصّلاهٔ فالصغری ممنوعهٔ لأنّ اعتبار الهیئهٔ الحاصلهٔ من عدم الزّیادهٔ اوّل الدّعوی فاذا شکّ فیه فالاصل البراءهٔ عنه و ان أرید انّه تغییر للهیئهٔ المتعارفهٔ المعهودهٔ للصّلاهٔ فالکبری ممنوعهٔ لمنع کون تغییر الهیئهٔ المتعارفهٔ مبطلا(قال) و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضّعف الاستدلال للصّحهٔ باستصحابها بناء علی انّ العبادهٔ قبل هذه الزّیادهٔ کانت صحیحهٔ و الاصل بقائها و عدم عروض البطلان لها(ثمّ اطال الکلام) فی النّقض و الابرام حول تضعیف هذا الاستدلال للصّحهٔ و ضعّفه لدی النتیجهٔ بما لا یخلو عن ضعف، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۴۲.

[۱۵۳] (۲)- بل لا یأتی من المصنّف تحقیقه اصلا لا فی الاستصحاب و لا فی غیره عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۴۳.

[۱۵۴] (۱)- یعنی حتّی در صورتی که ما از تطهیر لباس، عاجز باشیم، طهارت لباس شرطیّت دارد.

[۱۵۵] (۱)-[و هی ما اذا علم بوجوب الباقی قبل طروء التّعذر، کما اذا تعذّر بعض الاجزاء بعد توجّه الخطاب و تعلّق الامر بالکلّ، اذ لو کان التّعذر قبل ذلک لم یکن هناک یقین بوجوب الباقی حتّی یستصحب، بل الشّکّ ح یکون فی اصل الحدوث لا فی البقاء و من

المعلوم انّ المعتبر فی الاستصحاب هو الشّکّ فی البقاء دون الحدوث.

[۱۵۶] (۲)- یعنی: کوجوب الباقی قبل التّعذر، هذا] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۳۱.

[۱۵۷] (۳)- همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع نمود.

[۱۵۸] (۴)-(القسم الثالث)- ما اذا علمنا بوجود الکلّی فی ضمن فرد معیّن و علمنا بارتفاع هذا الفرد لکن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الاوّل او مقارن مع ارتفاعه- مصباح الاصول ۳/ ۱۰۳.

[۱۵۹] (۱)- پس یقین داریم که طبیعت نماز دارای وجوب هست.

[۱۶۰] (۲)- مصنّف در تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلّی قسم ثالث چنین می‌فرمایند:

ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه.

[۱۶۱] (۱)- ای فی خصوص ما یعدّ فاقد الجزء او الشّرط میسورا للواجد لا مطلقا کما هو مفاد قوله علیه السّلام:« المیسور لا یسقط بالمعسور» او فی خصوص فاقد الجزء دون الشرط کما هو مقتضی الخبر الاوّل و الثّالث المذکورین فی المتن علی ما سیتّضح إن شاء الله تعالی ...، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۳۶.

[۱۶۲] (۲)- مثل استصحاب کثرهٔ الماء و قلّته فانّ الماء المعیّن الّذی اخذ بعضه او زید علیه یقال انّه کان کثیرا او قلیلا و الاصل بقاء ما کان مع انّ هذا الماء الموجود لم یکن متیقّن الکثرهٔ او القلّهٔ و الا لم یحتمل لم یعقل الشّک فیه فلیس الموضوع فیه الا اعم من هذا الماء مسامحهٔ فی مدخلیّهٔ الجزء النّاقص او الزائد فی المشار الیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء کان کذا و شکّ فی صیرورته کذا من غیر ملاحظهٔ زیادته و نقیصته ...، ر. ک فرائد الاصول ۲۹۴.

[۱۶۳] (۱)- در تنبیه چهارم.

[۱۶۴] (۱)- یعنی حتّی در صورت عجز از آن شیء، جزئیّت یا شرطیّتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می‌شود.

[۱۶۵] (۲)- و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیّه مأمور به، ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدا عن الشّرط أو الجزء اتیان نمائیم.

[۱۶۶] (۳)- یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذّر.

[۱۶۷] (۴)- رواه مسلم و النّسائی و التّرمذی عن ابی هریرهٔ، راجع التّاج الجامع، للاصول کتاب الحج ج ۲ ص ۱۰۰، و قد نقل فی معجم الفاظ الحدیث النّبوی صور مختلفهٔ عن هذا الحدیث، و رواه العلّامهٔ النّوری فی مستدرکه ج ۲ ص ۳ من کتاب الحجّ عن عوالی اللئالی.

امّا سند الحدیث فکفاک العیان عن البیان فانّ الرّاوی فی طرق العامّهٔ هو ابو هریرهٔ الّذی کذب علی رسول اللّه بحدّ ضربه الخلیفهٔ الثّانی، و قد الّف سیّد العلماء شرف الدّین کتابا حول احادیثه کما افرد العالم الازهری المصری الشّیخ محمود ابو ریهٔ کتابا فی احواله اسماه« ابو هریرهٔ شیخ المضیرهٔ» و امّا سنده فی طریق الشّیعهٔ فرواه ابن ابی جمهور الاحسائی الّذی اعترض علیه و علی کتابه من لیس من دأبه الاعتراض علی المحدثین و مؤلّفاتهم کصاحب الحدائق ... تهذیب الاصول ۲/ ۴۰۲- بحث قاعده میسور-

[۱۶۸] (۱)- نه« باء» تبعیض مانند فامسحوا برءوسکم.

[۱۶۹] (۱)- مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است للّه علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا و من کفر فانّ اللّه غنی عن العالمین.« ... و فی التهذیب عنه(ع) فی قوله تعالی و من کفر قال یعنی من ترک» ر. ک تفسیر صافی ذیل آیه مذکور.

[۱۷۰] (۲)- مانند قوم بنی اسرائیل که در مورد بقره سؤالات زیادی از حضرت موسی(ع) نمودند و دچار مشکل شدند.

[۱۷۱] (۱)- ر. ک عوالی اللئالی ۴/ ۵۸ مع اختلاف یسیر(کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه آل البیت/ ۳۷۰).

[۱۷۲] (۱)- بلکه دلالت بر مطلق رجحان و مطلوبیّت می‌کند.

[۱۷۳] (۱)- همان‌طور که در قاعده« لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عنوان« ضرر» نفی نشده است بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع است و برای توضیح بیشتر، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵/ بحث قاعده لا ضرر.

[۱۷۴] (۲)- و هذا(ک)« ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی« لا- تنقض الیقین بالشّک» ابقاء المتیقّن السّابق سواء کان حکما تکلیفیّا ام وضعیّا ام موضوعا، و لیس معناه وجوب الابقاء حتّی یختصّ الاستصحاب بالواجبات، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۴۵.

[۱۷۵] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی انّ حمل عدم السّقوط علی البقاء فی العهدهٔ یلزم منه خروج المستحبّات جزما اذ لا عهدهٔ لها و انّما تکون العهدهٔ للواجبات فقط هذا و لعلّ الاولی الجمود علی ظاهر نسبهٔ السّقوط الی نفس المیسور و حمله علی ارادهٔ عدم السّقوط عن مقام التّشریع وجوبا کان او استحبابا، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۵۳.

[۱۷۶] (۲)- ای الموصول الّذی یعمّ الواجب و المستحب، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۲۵۳.

[۱۷۷] (۳)- ر. ک عوالی اللئالی ۴/ ۵۸ باختلاف یسیر(کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه آل البیت/ ۳۷۰).

[۱۷۸] (۱)- به نحو عام افرادی.

[۱۷۹] (۲)- عام مجموعی.

[۱۸۰] (۱)- سؤال: آیا توجیهی که در« المیسور لا یسقط بالمعسور» کردیم و گفتیم فاعل یسقط« حکم» است و معنای روایت چنین می‌شود« المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستحبابی فی باب المستحبّات» در اینجا هم جاری است؟ خیر، زیرا در ما نحن فیه آنچه که ترک یا اتیان می‌شود« نفس عمل خارجی» است و نمی‌توان گفت که ضمیر در« لا یترک» به حکم برمی‌گردد.

[۱۸۱] (۱)- مصنّف این مطلب را می‌پذیرد.

[۱۸۲] (۲)- واجبات و مستحبّات.

[۱۸۳] (۳)- ... انّ ظهور الموصول فی العموم لکونه بالوضع اقوی من ظهور« لا یترک» فی الوجوب لکونه بالاطلاق- منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۵۱.

[۱۸۴] (۴)- در وجوب.

[۱۸۵] (۱)- یعنی بعض الاجزاء و هو غیر المعظم منها کما سیاتی، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۵۶.

[۱۸۶] (۲)- ما لا یدرک کلّه« لا یترک» کلّه.

[۱۸۷] (۳)- الف) اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ... ب- المیسور لا یسقط بالمعسور. ج- ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه.

[۱۸۸] (۱)- یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد.

[۱۸۹] (۱)- مثال آن را قبلا ذکر کردیم.

[۱۹۰] (۱)- و لعله اشارهٔ الی ان الدّلیل الشرعی اذا قام علی الاخراج او الادراج فهو من باب التّخصیص فی الحکم او التشریک فیه لا من باب التّخطئهٔ فی الموضوع اذا لا وجه لتخطئهٔ العرف فی عدّهم الفاقد میسورا او غیر میسور فانّ ملاک الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو کون الفاقد واجدا للمعظم مثلا او غیر واجد له فان کان واجدا فهو میسور و الا فهو مباین.

(نعم للشّارع) ان یخرج تخصیصا او یلحق تشریکا من جهة اطّلاعه علی عدم قیامه بشیء ممّا قام به الواجد مع کونه میسورا عرفا او بقیامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم کونه میسورا عرفا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۶۱.

[۱۹۱] (۲)-[كالاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام لاحتمال كلّ من جزئيتها و مانعيّتها.

[۱۹۲] (۳)- كما اذا فرض انّ الاستعاذة ان لم تكن جزء كانت من القواطع المبطلة للصلاة و ان وقعت بين الاجزاء، لا في نفس الاجزاء.

[۱۹۳] (۴)- كالجهر بالقراءة فى ظهر الجمعة للقول بوجوبه اى شرطيته و القول بمبطليّته.

[۱۹۴] (۵)- كهذا المثال اذا فرض انّ القائل بمبطليته يذهب الى قاطعيّة] منتهى الدّراية ۶/ ۳۷۲.

[۱۹۵] (۱)-(فالمانع) كلبس غير المأكول و(القاطع) كالحدث و الاستدبار و نحوهما(و الفرق) بينهما انّ الاوّل عدمه شرط للمأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتّصاليّة للاجزاء السّابقة مع اللّاحقة و الثّانى عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتّصاليّة به بحيث اذا طرأ فى الاثناء سقطت الاجزاء السّابقة عن قابليّة الانضمام مع اللاحقة فاذا وقع عليه شىء من غير المأكول فى اثناء الصّلاة او لبسه نسيانا بل عمدا ثم نزعه فورا من دون فصل طويل يخلّ بالموالاة و من غير ان يقع جزء من اجزاء الصّلاة مقارنا له او وقع و اعاد الجزء صحّت الصّلاة و التأمت الاجزاء السّابقة مع اللاحقة من غير وجه للبطلان اصلا(و هذا بخلاف) ما اذا احدث فى الصّلاة او استدبر فيها فتبطل الصّلاة من اصلها و لم تلتئم الاجزاء السّابقة مع اللّاحقة عناية الاصول ۴/ ۲۲۵.

[۱۹۶] (۱)- مصنّف اين توهّم و اشكال را در مبحث قطع مطرح نمودند و مفصّلا به آن پاسخ دادند اينك ما قسمتى از آن را بيان مى‌كنيم و در نتيجه، عبارت متن كتاب هم روشن خواهد شد و نيز، ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۱۴۸.

[۱۹۷] (۲)- در تعبّديات نه توصّليات.

[۱۹۸] (۱)- عطف به جمله« بل يحسن على كلّ حال» است.

[۱۹۹] (۲)- مقصود مصنّف از« الحجّة»، دليل ظنّى معتبر است، به قرينه جمله« فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته».

[۲۰۰] (۱)- در دليل چهارم از ادلّه اعتبار برائت، ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۴۷۳.

[۲۰۱] (۱)- و يظهر من ذلك انّه لا يعتبر الفحص عند المصنّف فى جريان البراءة فى الشّبهات الموضوعيّة اصلا كما هو المشهور على الالسن بل يظهر من الشّيخ اعلى اللّه مقامه انّه ممّا لا خلاف فيه بالنّسبة الى الشّبهات الموضوعيّة التّحريميّة و ان كانت الشّبهات الموضوعيّة الوجوبيّة مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ك عناية الاصول ۶/ ۲۶۹.

[۲۰۲] (۲)- ر. ك فرائد الاصول ۳۰۰.

[۲۰۳] (۱)- ... كان الصحيح ان يقول و لو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها، عناية الاصول ۴/ ۲۷۶.

[۲۰۴] (۲)- آن دليل را اخيرا ذكر كرديم و به زودى پاسخ آن را بيان مى‌كنيم.

[۲۰۵] (۱)- ... كما ذا استنبط المجتهد حكم شرب التّتن مثلا فانّه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشّبهات فهى لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط و لذا لا يكون العلم الاجمالى بالتكاليف بينها منجّزا منتهى الدّراية ۶/ ۳۹۴.

[۲۰۶] (۱)- و لعلّه اشارة الى انّ الّذى له ظهور قوى فى المؤاخذة و الاحتجاج بترك التّعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم و لو اجمالا- هو خصوص الخبر الاخير فقط اى الوجه الثّالث المشتمل على قوله و ان قال لا قيل له هلّا تعلّمت حتّى تعمل(و صحة سنده) غير معلومة كى يقيّد به أخبار البراءة و ليس الذى له ظهور قوى فى ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات و الرّوايات كى صح تقييد أخبار البراءة بها فتامّل جيّدا، ر. ك عناية الاصول ۴/ ۲۷۸.

[۲۰۷] (۲)- هنگام اجراى اصل برائت.

[۲۰۸] (۳)- سوره توبه ۱۲۲.

[۲۰۹] (۴)- الاعرابى منسوب الى الاعراب و لا واحد له و المراد الّذين يسكنون البادية و لا يتعلّمون الاحكام الشّرعيّة:(پاورقى اصول كافى ۱/ ۳۱).

[۲۱۰] (۵)- اصول کافی ۱/ ۳۱.

[۲۱۱] (۱)- سوره انعام- ۱۴۹.

[۲۱۲] (۲)- ر. ک تفسیر نور الثّقلین ۱/ ۷۷۶، تفسیر صافی ۱۸۶.

[۲۱۳] (۳)- که ما از آن، به« فحص» تعبیر می‌کنیم.

[۲۱۴] (۱)- الا- ان یقال بصحّهٔ المؤاخذهٔ علی ترک المشروط او الموقّت عند العقلاء اذا تمکّن منهما فی الجملهٔ و لو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمکّن منهما بعد حصول الشّرط و دخول الوقت مطلقا کما یظهر ذلک من مراجعهٔ العقلاء و مؤاخذتهم العبید علی ترک الواجبات المشروطهٔ او الموقتهٔ بترک تعلمها قبل الشّرط او الوقت المؤدّی الی ترکها بعد حصوله او دخوله فتامّل، منه قدّس سرّه- حقائق الاصول ۲/ ۳۶۵.

[۲۱۵] (۲)- نسبت بین واجب مشروط و موقّت، عموم و خصوص مطلق است، واجب موقّت چون شرطش عبارت از زمان است لذا از آن به واجب موقّت تعبیر می‌کنند یعنی واجب موقّت نوعی از واجب مشروط است.

[۲۱۶] (۱)- در تکالیف مطلق اگر ترک تعلّم و فحص منجر به مخالفت تکلیف هم نشود طبق نظر مصنّف عبد مستحقّ عقوبت است- به علّت تجرّی- در این فرض هم اشاره به صورت تجرّی نمودیم.

[۲۱۷] (۱)- بخلاف وجوب مقدّمی و غیری که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه استحقاق عقاب مربوط ذی المقدّمه است.

[۲۱۸] (۱)- یعنی استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقّت ...

[۲۱۹] (۲)- راه‌حلّی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند.

[۲۲۰] (۳)- دون الوجوبیهٔ، لانّها شرائط نفس الوجوب و مقدّمهٔ رتبهٔ علیه فیمتنع ترشّح الوجوب المتأخّر عنها علیها، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۴۳۱.

[۲۲۱] (۴)- و اگر منجر به مخالفت تکلیف هم نشود به خاطر تجری مستحقّ عقوبت است.

[۲۲۲] (۱)- به این نحو که بگوئیم شرط- خواه وقت باشد یا چیز دیگر- قید مادّه است نه قید هیئت و در نتیجه وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی است.

[۲۲۳] (۱)-[کقوله تعالی i« إِذا نُودِیَ لِلصَّلاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ\»E فانّ النّداء المراد به زوال یوم الجمعهٔ شرط لوجوب السّعی.

[۲۲۴] (۲)- حیث انّهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقّت قبل الشّرط و الوقت ر. ک- منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۴۳۲.

[۲۲۵] (۳)- و همچنین لازم نیست مکلّف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلا به دنبال تحصیل استطاعت برود.

[۲۲۶] (۱)- کلمهٔ لو قیل بها ممّا لا یخلو عن مسامحهٔ فانّ العقوبهٔ مما لا کلام فیه و انّما الکلام فی أنها هل هی علی مخالفهٔ الواقع او علی ترک التّعلم و لعلّ مقصوده من ذلک الاشارهٔ الی امکان عدم تحقق العقوبهٔ للعفو و المغفرهٔ و لکن الصّحیح ح کان ان یقول لیکون استحقاق العقوبهٔ علی ترکه ... الخ، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۸۴.

[۲۲۷] (۲)- تا شما بگوئید مخالفت با وجوب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست.

[۲۲۸] (۱)- شرح کفایهٔ الاصول مرحوم خوئینی ۲/ ۱۹۲.

[۲۲۹] (۲)- مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه‌اش بود، مخالفت نمود مثلا- مقلّد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعدا نسبت به آن مطلع شد درحالی‌که قبلا هم می‌توانست فحص و آن را مشخّص کند لکن عمدا فحص را ترک کرد.

[۲۳۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۱] (۱)- بنابراین از ظاهر عبارت مصنّف استفاده می‌شود که:

الف- در معاملات اگر عمل، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است.

ب- در عبادات اگر عمل، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلّف متمشّی شود عمل صحیح است.

ج- در عبادات اگر عمل، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد أمّا قصد قربت، رعایت نشود عمل، باطل، و اعاده لازم است.

خلاصه: ملاک صحّت و فساد در معاملات، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک صحّت دو چیز است: مطابقت با واقع و تمشّی قصد قربت- و مقصود از کلمه(واقع) را هم قبلا بیان کردیم.

[۲۳۲] (۱)- یعنی: الا انّ الصّلاة مع صحّتها بالدّلیل المزبور لیست بمأمور بها بامرها الاوّلی، اذا المفروض عدم انطباقه علی المأتیّ به، فصحته انّما هی بالدّلیل الثّانوی- منتهی الدّرایة ۶/ ۴۴۱.

[۲۳۳] (۲)- کفایت.

[۲۳۴] (۳)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۵] (۴)- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۲۳۶] (۵)- و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست.

[۲۳۷] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۵/ ص ۵۳۱/ باب ۱۷/ از ابواب نماز مسافر حدیث ۴.

[۲۳۸] (۲)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۹] (۳)- وسائل الشّیعه ج ۴/ ص ۷۶۶ باب ۲۶/ از ابواب قرائت ح ۱.

[۲۴۰] (۱)- ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکّن از اعاده عمل، استحقاق عقاب به قوّت خود باقی است.

[۲۴۱] (۲)- و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است.

[۲۴۲] (۱)- و همچنین در مورد جهر و اخفات.

[۲۴۳] (۲)- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۴۴] (۱)- فی نفسه و صرف‌نظر از نماز قصر و ...

[۲۴۵] (۲)- شرح کفایه مرحوم خوئینی ۲/ ۱۹۴.

[۲۴۶] (۱)- لانّ الصّحة موافقة الامر و المفروض سقوط الامر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التّمام ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۴۴۸.

[۲۴۷] (۲)- یعنی در دو موضع: الف- اتمام در موضع قصر ب- جهر در موضع اخفات و بالعکس.

[۲۴۸] (۳)-« فعلا» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و ...

[۲۴۹] (۱)- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۵۰] (۲)- در مورد فرد جاهل.

[۲۵۱] (۱)- یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نماید و بالعکس.

[۲۵۲] (۲)- مرحوم کاشف الغطاء.

[۲۵۳] (۱)- مرحوم فاضل تونی.

[۲۵۴] (۱)- چون در وجوب اجتناب شک داریم.

[۲۵۵] (۱)- قبح عقاب بلابیان- عدم استحقاق عقوبت-

[۲۵۶] (۲)- ظهور بعضی از ادلّه برائت شرعی، اباحه است مانند کلّ شیء لک حلال و مفاد بعضی از ادلّه برائت، رفع تکلیف است مانند حدیث« رفع» و واضح است که اصل برائت حکم ظاهری را ثابت می‌کند نه حکم واقعی.

[۲۵۷] (۱)- یا برائت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.

[۲۵۸] (۲)- نه واقعی.

[۲۵۹] (۳)- اگر دین حال داشته باشیم اوّل باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.

[۲۶۰] (۱)- نه اینکه مترتّب بر حکم ظاهری یا مترتّب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.

[۲۶۱] (۱)- مانند ادلّه وجوب نماز، روزه، جهاد و غیره.

[۲۶۲] (۲)- مانند ادلّه نفی عسر و حرج و اکراه و غیره.

[۲۶۳] (۱)- وسائل الشّیعة ج ۱۷، ص ۳۴۱، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات حدیث ۳.

[۲۶۴] (۲)- بفتح السّین المهملة و ضمّ المیم و فتح الرّاء المهملة، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته- منتهی الدّرایة ۶/ ۴۹۴.

[۲۶۵] (۱)- برای رسیدگی نسبت به یک درخت خود.

[۲۶۶] (۱)- وسائل الشّیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات، ح ۱.

[۲۶۷] (۲)- وسائل الشّیعه، ج ۱۷، ص ۳۷۶، باب ۱، از ابواب موانع ارث ح ۹.

[۲۶۸] (۱)- مثلا بعضی از روایات مربوط به« لا ضرر»، در باب شفعه است و ...

[۲۶۹] (۱)- المتقابلان هما المعنیان المتنافران اللذان لا یجتمعان فی محلّ واحد من جهة واحدة فی زمان واحد ... للتقابل اربعة اقسام: الف-(تقابل النّقیضین) او السّلب و الایجاب مثل انسان و لا انسان ...

ب-(تقابل الملکة و عدمها)، کالبصر و العمی ... فالبصر ملکة و العمی عدمها و لا یصحّ ان یحلّ العمی الا فی موضع یصح فیه البصر لانّ العمی لیس هو عدم البصر مطلقا، بل عدم البصر الخاص و هو عدمه فیمن شأنه ان یکون بصیرا ... ج-(تقابل الضّدین) کالحرارة و البرودة ... د-(تقابل المتضایفین) مثل الاب و الابن ... المنطق/ ۵۱.

[۲۷۰] (۱)- سوره بقره ۲۳۳.

[۲۷۱] (۲)- البتّه تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.

[۲۷۲] (۱)- کنایة.

[۲۷۳] (۲)- نهج البلاغة خطبه ۲۷.

[۲۷۴] (۳)- دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.

[۲۷۵] (۱)- یعنی کلمه« ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایة نه مجازا مانند زید کثیر الرّماد.

[۲۷۶] (۲)- یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر.

[۲۷۷] (۳)- از جمله، شیخ اعظم« ره».

[۲۷۸] (۴)- به علاقه سببیّت.

[۲۷۹] (۵)- همان‌طور که قبلا گفتیم در این صورت هم« لا» نافیه است نه، ناهیه.

[۲۸۰] (۱)- مانند و اسأل القریة.

[۲۸۱] (۱)- در رساله مستقلی که درباره قاعده لا ضرر نوشته‌اند.

[۲۸۲] (۲)- کنایهٔ

[۲۸۳] (۱)- فالضرر فی مثل الوضوء مما یرتفع به الوجوب الثّابت له بعنوانه الاوّلی و فی الدّعاء عند رؤیهٔ الهلال و نحوه مما هو شبههٔ بدویّهٔ للوجوب یرتفع به الوجوب المتوهّم ثبوته له بعنوانه الاوّلی، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۳۱۶.

[۲۸۴] (۲)- سوره نساء- ۹۲.

[۲۸۵] (۳)- مجدّدا متذکّر می‌شویم که نظر مصنّف این است که قاعده لا ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

[۲۸۶] (۱)- از این نظر که« لا ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اوّلی افعال ثابت شده، نفی می‌کند نه، احکامی که روی نفس عنوان« ضرر» ثابت شده است.

[۲۸۷] (۱)- که دلیل اوّلی می‌گوید ترکش جائز أمّا دلیل ثانوی می‌گوید اتیان آن واجب است.

[۲۸۸] (۱)-(یعنی انّه اذا قلنا بها فالتّقدم من تلک الجههٔ)- مرحوم مشکینی ر. ک کفایهٔ الاصول ۲/ ۲۷۱.

[۲۸۹] (۲)- دلیل حکم اوّلی.

[۲۹۰] (۳)- در این صورت، دلیل اوّلی نسبت به دلیل ثانوی مقدّم است.

[۲۹۱] (۴)- در این صورت، دلیل ثانوی مقدّم است.

[۲۹۲] (۵)- مثلا« نصّی» هست که نمی‌توان در آن تصرّف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

[۲۹۳] (۱)- مانند« لا شکّ لکثیر الشّک» و« اذا شککت بین الثّلاث و الاربع فابن علی الاربع».

[۲۹۴] (۲)- به‌نظر مصنّف.

[۲۹۵] (۳)- که از ادلّه احکام ثانویّه است.

[۲۹۶] (۱)- سوره حج/ ۷۸.

[۲۹۷] (۲)-« لا ضرر» یا« لا حرج».

[۲۹۸] (۱)- اقول: انّ تعبیر المصنّف فی المقام بالتّعارض مما لا یخلو عن مناقشهٔ و الظّاهر ان مراده من تعارض الضّرر مع ضرر آخر هو التّزاحم بشهادهٔ ترجیح الضّرر الاکثر بمعنی اولویّته للمراعاهٔ و اختیار الضّرر الاقلّ و الحکم بالتّخییر عند التساوی سیّما مع تصریحه فی توارد دلیلی العارضین بکونهما من باب تزاحم المقتضیین و لو عند ثبوت المقتضی فیهما- عنایهٔ الاصول ۴/ ۳۲۳.

[۲۹۹] (۱)- لعله اشارهٔ الی منع ما ذکر، و انّ الظاهر کون الامتنان بلحاظ کل واحد واحد من الامهٔ فی نفسه ...، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۸۹.

[۳۰۰] (۱)- و هو لغهٔ اخذ الشّیء مصاحبا و منه استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصّلاهٔ، ر. ک فرائد ۳۱۸.

[۳۰۱] (۲)- در تمام موارد، خواه شک در مقتضی باشد یا شک در رافع یا غیر از آنها.

[۳۰۲] (۳)- در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد.

[۳۰۳] (۱)-« هذه جملهٔ ما حضرنی من کلمات الاصحاب و المتحصّل منها فی بادئ النّظر احد عشر قولا:

۱- القول بالحجّیّهٔ مطلقا- ذهب الی هـذا القول من المتأخّرین الشّیخ الآخونـد صاحب الکفایهٔ ره- ۲- عدمها مطلقا ۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی ۴- التفصیل بین الامور الخارجیّهٔ و بین الحکم الشّرعی مطلقا، فلا یعتبر فی الاوّل ۵- التّفصیل بین الحکم الشّرعی الکلّی و غیره فلا یعتبر فی الاوّل الا فی عـدم النّسخ. ۶- التّفصیل بین الحکم الجزئی و غیره فلا یعتبر فی غیر الاوّل ... ۷- التّفصیل بین الاحکام الوضـعیّهٔ یعنی نفس الاسـباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التّکلیفیّهٔ التّابعهٔ لها و بین غیرها من الاحکام الشّرعیّهٔ فتجری فی الاوّل دون الثّانی ۸- التّفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره فلا یعتبر فی الاوّل ۹- التّفصیل بین کون المستصحب ممّا ثبت بدلیله او من الخارج استـمراره فشکّ فی الغایـهٔ الرّافعهٔ له، و بین غیره فیعتبر فی الاوّل دون الثّانی ... ۱۰- هذا التّفصیل مع اختصاص الشّک بوجود

الغایهٔ ... ۱۱- زیادهٔ الشّک فی مصداق الغایهٔ من جههٔ الاشتباه المصداقی دون المفهومی ... و الاقوی هو(القول التّاسع) و هو الّذی اختاره المحقّق» انتهی ما اردنا نقله من عبارهٔ الشّیخ الاعظم، ر. ک اصول الفقه ۴/ ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

[۳۰۴] (۱)- و هو التّعریف بالفصل القریب، و الرّسم هو التّعریف بالخاصّهٔ، فان کانا مع الجنس القریب فتامّ و الا فناقص، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۱.

[۳۰۵] (۱)- و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنّه یا اخبار و اجماع می‌دانستند.

[۳۰۶] (۲)- اکنون حقیر- نگارنده- هم سؤالی مطرح می‌کنم: اینکه مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف می‌فرمایند این تعاریف جنبه شرح الاسم دارند نه اینکه تعریف به حدّ و رسم باشند، آیا این تعاریف را برای مجتهدین و اصولیّین بیان کرده‌اند تا بگوئیم از قبیل« سعدانه نبت» هستند یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟

[۳۰۷] (۱)- الف- محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: کلّما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو- وسائل الشّیعه، ج ۵، ص ۳۳۶، باب ۲۳ از ابواب خلل، ح ۳.

ب- بکیر بن أعین قال: قلت له: الرّجل یشکّ بعد ما یتوضّأ قال: هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشکّ- وسائل الشّیعه، ج ۱، ص ۳۳۱ باب ۴۲ از ابواب وضوء، ح ۷.

[۳۰۸] (۱)- بل ظهر من تعریفه اعتبار امور عدیدهٔ فی حقیقهٔ الاستصحاب لا امرین فقط،(الاوّل) الیقین السّابق ...(الثّانی) الشّک اللّاحق ...(الثّالث) ان یکون الشّک متعلّقا ببقاء ما تیقّن به لا باصل ما تیقّن به ...

(الرّابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنی انّه یعتبر فی الاستصحاب اتّحاد القضیّهٔ المشکوکهٔ مع المتیقّنهٔ موضوعا کما یعتبر محمولا ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۶.

[۳۰۹] (۱)- علی الکلام الآتی فی تتمّهٔ الاستصحاب ان شاء اللّه تعالی من انّ المعیار فی الاتّحاد هل هو نظر العرف او لسان الدّلیل او نظر العقل عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۸.

[۳۱۰] (۲)- مانند عدالت زید.

[۳۱۱] (۱)- خواه مدرک آن، نقل باشد یا عقل- کحکم العقل بقبح الکذب الضّار بالمؤمن الّذی هو مستند حرمته الشّرعیّهٔ، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۵.

[۳۱۲] (۱)- در استصحاب احکام جزئی، علّت شکّ در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم، گفتیم لباس ما قطعا هنگام صبح، متنجّس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست، شک پیدا کردیم و منشأ شکّ ما هم این بود که احتمال می‌دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم.

[۳۱۳] (۱)-« بداء» در لغت به‌معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به‌معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می‌شود حتما مطلب تازه‌ای برای او پیدا می‌شود. بدون شک« بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد-، اصولا این سخن، کفر صریح و زننده‌ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ...

دانشمندان شیعه گفته‌اند هنگامی که« بداء» به خداوند نسبت داده می‌شود به‌معنی« ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلا ظاهر نبود.

در داستان ابراهیم قهرمان بت‌شکن در قرآن می‌خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریّت، فرزندش را به قربانگاه برد امّا هنگامی که آمادگی خود را نشان داد« بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۰/ ۲۴۵.

[۳۱۴] (۱)- اشارة الی دفع ما یتوهّم من انّ کون الموضوع عرفیّا الّذی هو الملاک فی اندفاع الاشکال منحصر فیما کان المدرک الاخبار و لا یتمّ بناء علی سایر المدارک من السّیرة و الاجماع و الظّن، و وجه الدّفع انّه کما امکن دعوی سوق الاخبار بلحاظ العرف کذلک امکن دعوی التزام العقلاء فی الموضوع العرفی و کذلک الاخیران، مشکینی ره ر. ک کفایة الاصول ۲/ ۲۷۸.

[۳۱۵] (۱)- مخصوصا در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلّی- استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلا درباره آن توضیح دادیم-

[۳۱۶] (۲)- همان‌طور که قبلا بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیّه باید متّحد باشد امّا ایراد مستشکل در مورد تغیّر موضوع قضیّه مشکوکه بود.

[۳۱۷] (۱)- بعضی گفته‌اند اگر مدرک حکم کلّی، شرع و نقل باشد می‌توان در آن استصحاب جاری نمود امّا اگر مدرک حکم، عقل باشد نمی‌توان در آن استصحاب جاری نمود.

[۳۱۸] (۲)- در مثال مناقشه‌ای نمی‌کنیم.

[۳۱۹] (۳)- و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه.

[۳۲۰] (۱)- گرچه آن تغییرات با اعمال دقّت عقلی، مغیّر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعا حکمی ندارد.

[۳۲۱] (۱)- عبارت مذکور در کتابهائی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح‌شده آن را در این کتاب آورده‌ایم ضمنا عبارت را به چند طریق می‌توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند، ر. ک کفایة الاصول ۲۷۹.

[۳۲۲] (۱)- البتّه ملاک حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت- زمان سابق- دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییراتی در موضوع ایجاد نشده بود.

[۳۲۳] (۱)- به‌نحوی که مشروحا بیان کردیم.

[۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۲۵] (۱)- شأنی.

[۳۲۶] (۱)- که از راه ملازمه کشف کردیم.

[۳۲۷] (۱)- قال فی اوثق الوسائل:« قیل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسین».

[۳۲۸] (۲)- خواه در احکام باشد، یا در موضوعات احکام، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضی باشد یا شک در رافع و ...

[۳۲۹] (۱)-(و من العجیب جدّا) انّه فی خبر الواحد قد ادّعی انّ الآیات النّاهیة و الرّوایات المانعة عن اتّباع غیر العلم مما لا تکفی فی الرّدع عن السّیرة العقلائیّة المستقرّة علی العمل بخبر الثّقة بزعم انّ رادعیّتهما دوریّة و فی المقام قد غفل عن الدّور رأسا و لعلّه قدّس سرّه قد تغافل عنه و لم یغفل(و علی کلّ حال) قد عرفت هناک انّ الحقّ فی المسألة انّ الآیات و الرّوایات مما تصلح للرّدع عنها بلا دور و لا محذور فیه اصلا و لکنّا قد أجبنا عن رادعیّتهما بجواب آخر، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۳۳.

[۳۳۰] (۱)- و لا تقف ما لیس لک به علم ... سوره اسراء ۳۶.

[۳۳۱] (۲)-[علی مذهب الاصولیّین

[۳۳۲] (۳) علی مذهب الاخباریّین ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۱- طبع نجف.

[۳۳۳] (۴)- فمثل« رفع ما لا یعلمون» ینفی ظاهرا وجوب صلاة الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الامام علیه السّلام و بسط یده و المشکوک بقاؤه حال الغیبة لاحتمال کون حضوره(ع) مقوّما لوجوبها. و کذا ادلّة الاحتیاط الآمرة بالوقوف عند الشّبه، فانّها باطلاقها تقتضی الاخذ بالحائطة للدّین سواء أ کان الشّک مسبوقا بالعلم بالتکلیف ام لم یکن، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۸.

[۳۳۴] (۱)- نه ظنّ شخصی و نه ظنّ نوعی.

[۳۳۵] (۱)- یعنی: انّ البناء علی الحالهٔ السّابقهٔ مع تساوی الوجود و العدم بالنسبهٔ الی الممکن لا یکون الا لاجل حجّیّهٔ الاستصحاب، اذ لو لم یکن حجّهٔ لکان ترجیح البقاء علی الارتفاع من دون مرجّح ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۶۸.

[۳۳۶] (۲)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۹۶.

[۳۳۷] (۱)- اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیّتی ندارد.

[۳۳۸] (۱)- بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظّم هم طبق متن مذکور، روایت را توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفاء، نمودیم البتّه آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل اختلاف دارد. ر. ک وسائل الشّیعه ۱/ ۱۷۵ و نیز تهذیب الاحکام ۱/ ۸.

[۳۳۹] (۲)- الف- بنای تعبّدی عقلاء ب- ظن ج- اجماع.

[۳۴۰] (۳)- و معنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته‌ایم که این اطلاق در برابر سایر تفاصیل است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیّت استصحاب بیان کردیم.

[۳۴۱] (۱)- الحقل السّابع فی الآحاد و درجاته و هو: ما لم ینته الی المتواتر منه- ای من الخبر- سواء کان الرّاوی واحدا ام اکثر. ثمّ هو ای خبر الواحد مستفیض: ان زادت رواته عن ثلاثهٔ فی کلّ مرتبهٔ او زادت عن اثنین عند بعضهم ... ر. ک الرّعایهٔ فی علم الدّرایهٔ ۶۹.

[۳۴۲] (۱)- الخفقهٔ حرکهٔ الرأس بسبب النّعاس یقال خفق برأسه خفقهٔ او خفقتین اذا اخذته حرکهٔ من النّعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عنایهٔ الاصول ۵/ ۳۸.

[۳۴۳] (۲)- اینکه زراره می‌گوید« الرّجل ینام» یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی‌رود؟

جواب: خیر، بلکه به قرینه« الخفقهٔ و الخفقتان» می‌گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می‌شود و مقدّمه خوابش فراهم می‌گردد.

[۳۴۴] (۱)- در کتاب وسائل الشیعهٔ چنین آمده است« اذا نامت العین و الاذن و القلب ...».

[۳۴۵] (۱)- ای لا یجب علیه الوضوء.

[۳۴۶] (۱)- اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام(ع) دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام(ع) اوّل فرموده بودند: لا، ای لا یجب علیه الوضوء.

جواب: تکرار جواب، برای این است که می‌خواهند علّت حکم را بیان نمایند« فانّه علی یقین ...»

[۳۴۷] (۱)- یعنی انّ القضیّهٔ الارتکازیّهٔ لا تختصّ بباب دون باب بل تعم جمیع الابواب فلا بدّ ح من تعمیم الحکم اذ لو بنی علی تخصیصه بباب الوضوء کان التّعلیل تعبدیّا لا ارتکازیّا و هو خلاف الاصل فی التّعلیل لانّ الغرض من التّعلیل التّنبیه علی وجه الحکم بحسب ما عند المخاطب فلو کان تعبدیّا لم یترتّب علیه الغرض المذکور، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۲.

[۳۴۸] (۱)- حتّی یظهر لک قوّهٔ ظهورها فی العموم سیّما بملاحظهٔ انّ کلماتهم« علیهم السّلام» بمنزلهٔ کلام واحد و سیّما اذا کانت صادرهٔ عن واحد و کانت عبارهٔ واحدهٔ- شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۴.

[۳۴۹] (۲)- و وجه کونه ابعد(اوّلا) انّه خلاف ظاهر لفظ الواو فی قوله(ع): و لا ینقض، اذ لو کان هو الجزاء لزم خلوّه عنه(و ثانیا) انّه یلزم کون القضیّهٔ من قبیل الشّرطیّهٔ المساقهٔ لتحقیق الموضوع کما فی مثل ان رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزاء فیها الا فی فرض ثبوت الشّرط مع لزوم کون الکلام بمنزلهٔ التّأکید لما- قبله کما فی الاحتمال الثّانی بخلاف ما لو حمل علی المعنی الاوّل فانّه

یدل علی علّة الحکم و ثبوت الکبری الکلّیّة المطّردة فی مورد الرّوایة و غیره، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۳.

[۳۵۰] (۱)- و کلّیّت کبرا محدود به باب وضوء هست.

[۳۵۱] (۲)- که صحیحه زراره فقط دالّ بر یک قاعده کلّی در باب وضوء است.

[۳۵۲] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی انّ کمال الملاءمة لا یقتضی الحمل علی الجنس لکمال الملاءمة مع العهد ایضا و لا سیما و کونه الاصل فی لام التّعریف اذا سبقها المدخول کما نصّ علیه علماء العربیّة نعم ربما قیل یمتنع حمل اللام علی العهد فی المقام لانّ المعهود فی السّؤال شخص خاص من الیقین فالحمل علیه یوجب کون القضیّة شخصیّة و هو ممتنع اذ لا ریب فی کون المراد الحکم علی کلّ یقین بالوضوء ملحوق بالشّک به مع انّ الیقین الشّخصی ربما لا یکون محلا للابتلاء وقت السّؤال حتّی یؤمر بالعمل علیه لکن فیه انّه لم یظهر من الرّوایة ذلک بل الظّاهر منها السّؤال علی کلّی الیقین بالوضوء الملحق بالشک فیه فحمل اللّام علی العهد یقتضی ارادة طبیعة الیقین بالوضوء و لا مانع منه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۴.

[۳۵۳] (۲)- لم یظهر مستند هذا الاصل. مضافا الی معارضته بما اختاره فی بحث الفاظ العموم بقوله:

« فالظّاهر انّ اللام مطلقا تکون للتّزیین کما فی الحسن و الحسین(علیهما السّلام) و استفادة الخصوصیّات انّما تکون بالقرائن الّتی لا بدّ منها لتعیینها علی کلّ حال» ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۹۰.

[۳۵۴] (۳)- زیرا یقین به وضوء فردی از افراد آن یقین است که نباید نقض شود مگر به‌وسیله یقین دیگر.

[۳۵۵] (۱)- به اعتبار عامل مقدّر.

[۳۵۶] (۲)- و تقریبا صورت قضیّه و قیاس به این شکل است:« کان المکلّف علی یقین من ناحیة وضوئه ثمّ شکّ فی حدث النّوم، و کلّ من کان علی یقین و شک لم ینقضه به» و نتیجه قیاس، عبارت است از:

« وجوب بناء المکلّف علی الیقین السّابق و عدم نقضه مهما کان متعلّقه».

[۳۵۷] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۵۸] (۱)- اشاره به داستان زنی است از قریش بنام« رایطه» در زمان جاهلیّت که از صبح تا نیم‌روز، خود و کنیزانش، پشمها و موهائی را که در اختیار داشتند، می‌تابیدند و پس از آن دستور می‌داد همه آنها را واتابند و به‌همین‌جهت به‌عنوان« حمقاء» در میان عرب، معروف شده بود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۱/ ۳۷۸.

[۳۵۹] (۱)- وجه الاقربیّة ما تقرر من انّ الجملة المشتملة علی فعل اذا تعلّق به شیء و تعذّر الاخذ بمدلول کلیهما معا قدّم ظهور الفعل علی ظهور متعلّقه کما اذا قال المولی:« لا تضرب احدا» فانّ ظهور الضّرب فی الضّرب المولم حاکم علی اطلاق« احد» الشامل للاحیاء و الاموات، و یکون خصوصیّة الفعل منشأ لتخصیص« واحد» بالاحیاء و لا یصیر عموم المتعلّق قرینة علی تعمیم الضّرب لغیر الاحیاء، و فی المقام حیث کان ارادة رفع الید عمّا من شأنه البقاء اقرب الی معنی« النّقض» الحقیقی، فلذا یتصرّف فی عموم المتعلّق اعنی« الیقین» و یخصّص بما فیه استعداد البقاء و علیه فیتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشّک فی الرّافع، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۹۶.

[۳۶۰] (۲)- کما اذا تعلّق بالتّدریجیّات نظیر العین الجاریة الّتی تجف فی بعض ایّام السّنة فانّه یبنی علی جریانها عند الشّک فی الجفاف لوجود الیقین بالجریان و یسند النّقض المنهیّ عنه الی نفس الیقین به مع عدم اقتضاء المتعلّق للبقاء، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۹۹.

[۳۶۱] (۱)- و گفت: لا تنقض الظّن بالوضوء بسبب الشّک فیه.

[۳۶۲] (۲)- ای: و ان لم یکن مصحّح النقض ما فی الیقین من الابرام و الاستحکام- بل کان المصحّح له ما فی المتیقّن من اقتضاء الدّوام و الاستمرار- لکان استعمال النّقض فیما فیه مقتض البقاء صحیحا مع عدم صحّته. ر. ک منتهی الدرایة ۷/ ۱۰۰.

[۳۶۳] (۳)- اقول و الظّاهر انّ رکاکـة مثل نقضت الحجر من مکانه انّما هو بلحاظ لفظـة من مکانه الدّالّة علی ارادة الرّفع او النّقل من النّقض و هو غیر مناسب مع المعنی الحقیقی و امّا اذا اسـند النّقض الی الحجر وحـده بلا لفظة من مکانه کما فی قولک نقضت الحجر فقد صحّ و حسن کما فی نقضت البناء عینا، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۴۶.

[۳۶۴] (۱)- سوره بقره ۲۷.

[۳۶۵] (۱)- آری، اگر دیروز یقین به عدالت زید داشتم و امروز شک در یقین قبلی نمایم در این صورت می‌گوئیم یقین قبلی نقض شـده است که در این مورد می‌توان قاعده یقین را جاری نمود امّا در باب استصـحاب یقین قبلی نقض نشده،- در قاعده یقین، متعلّق شک و یقین متّحد است به‌خلاف استصحاب که در آینده تفصیلا درباره آن بحث می‌کنیم-

[۳۶۶] (۱)- و تعدّد و تغایر زمانی متعلّق یقین و شک ملحوظ نمی‌باشد و در این جهت دقّت عقلی اعمال نمی‌کنند.

[۳۶۷] (۱)- وجه اقربیّت را قبلا بیان کردیم.

[۳۶۸] (۱)-« قـال مـا لفظه» ثمّ لا- یتوهّم الاحتیـاج ح الی تصـرّف فی الیقین بارادة المتیقّن منه لانّ التّصـرّف لازم علی کلّ حال فانّ النّقض الاختیـاری القابـل لورود النّهی علیه لا- یتعلّق بنفس الیقین علی کـلّ تقـدیر بل المراد نقض ما کان علی یقین منه و هو الطّهارة السّابقـة او احکـام الیقین و المراد باحکـام الیقین لیس احکـام نفس وصف الیقین اذ لو فرضـنا حکما شـرعیّا محمولا علی نفس صـفة الیقین ارتفع بالشّـک قطعا کمن نـذر فعلا فی مـدّة الیقین بحیات زیـد[و یعنی بالفعل مثل الصّدقـة و نحوها] بل المراد احکام المتیقّن المثبتـة له من جهـة الیقین و هـذه الاحکـام کنفس المتیقّن ایضـا لهـا اسـتمرار شأنی لا یرتفع الا بالرّافع فان جواز الـدّخول فی الصّلاة بالطّهارة امر مستمر الی ان یحدث ناقضها(انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه، ر. ک فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۶۹] (۱)- ای لا تنقض آثار المتیقّن.

[۳۷۰] (۱)- ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۸۰.

[۳۷۱] (۱)- در استصحاب حکمی.

[۳۷۲] (۲)- در استصحاب موضوعی.

[۳۷۳] (۱)- و توضیحه: انّ الیقین فی قوله« ع»: و لا ینقض الیقین بالشّک مطلق، فیعمّ کلا من الیقین بالحکم و الیقین بالموضوع فیدلّ علی جعل کلّ منهما فی حال الشّک فی بقائه غایـة الامر ان جعل الموضوع تعبّدا راجع الی جعل حکم مماثل لحکمه و جعل الحکم کـذلک راجع الی جعـل مماثله و حیث لا مانع من ان یکون الکلام المـذکور متکفّلا لجعل الامرین معا وجب حمله علی ذلک اخـذا باطلاقه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۱۲.

[۳۷۴] (۲)- و لعلّ ذلک راجع الی قوله قد اتی بها فی غیر مورد لاجل الاسـتدلال بها علی حکم المورد ... الخ فان قضیّة و لا تنقض الیقین ابدا بالشّک و ان کانت قضـیّة کلّیّة ارتکازیّة قد اتی بها فی غیر مورد لاجل الاسـتدلال بها علی حکم المورد و لکن المورد فی الجمیع مختصّ بالموضوع فقط کما لا یخفی، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۵۹.

[۳۷۵] (۱)- تهذیب الاحکام ۱: ۴۲۱، باب ۲۲ ح ۸.

[۳۷۶] (۱)- قال فی مجمع البحرین:« هو بضمّ الرّاء: الـدّم الّذی یخرج من الانف یقال: رعف الرّجل من بابی قتل و نفع، و الضمّ لغة: اذا خرج الـدّم من انفه، و الاـسم الرّعاف، و یقال الرّعاف الـدّم نفسه، قاله فی المصـباح» و علیه ف« رعاف» هنا نعت او عطف بیان ل« دم» و لیس مضافا الیه، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۱۳۹.

[۳۷۷] (۲)- متنجّس.

[۳۷۸] (۱)- البتّه جواب امام(ع) دلیل حجّیّت استصحاب است.

[۳۷۹] (۲)- متنجّس.

[۳۸۰] (۳)- مقصود از« طهارتک» این است که تو یقین به طهارت لباس داشتی، بحث طهارت لباس، مطرح بوده است، البتّه طهارت انسان- طهارتک-، هم شامل طهارت بدن و هم شامل طهارت لباس می‌شود.

[۳۸۱] (۱)- بعد از صحیحه سوّم زراره، ضمن بیان روایت خصال« من کان علی یقین ...» قاعده یقین را توضیح می‌دهیم.

[۳۸۲] (۱)- البتّه زراره با« ان» شرطیّه سؤال را مطرح کرده بود.

[۳۸۳] (۱)- هذا السّؤال اشارة الی الفرع السّادس، حیث سأل زرارة عن حکم رؤیة النّجاسة فی الثّوب اثناء الصّلاة، و اجابه علیه السّلام بنقض الصّلاة و اعادتها ان کان شاکّا فی موضع النّجاسة، و البناء علی ما اتی به و غسل الثّوب و اتمام الصّلاة ان لم یکن شاکّا من اوّل الامر.

و فی هذا الجواب احتمالان، احدهما: ان یکون المراد بقوله(ع):« اذا شککت فی موضع منه» الشّک البدوی، و محصّله: انّه اذا شککت فی اصابة النّجس لموضع من الثّوب و رأیت النّجاسة فی الاثناء تعید الصّلاة. و علی هذا فالشّک فی الموضع کنایة عن اصل اصابة القذر للثّوب و یکون قوله(ع):« و ان لم تشک» مفهوما له، یعنی: و امّا اذا لم یکن لک شکّ ثمّ رایته فلعلّه اصاب الثّوب فی الاثناء و یحکم بصحّة ما مضی من الصّلاة بمقتضی قاعدة عدم نقض الیقین بالشّک و تغسل الثّوب، و تأتی بباقی العبادة مع فرض عدم تخلّل المنافی.

ثانیهما: ان یکون الشّک فی الموضع کنایة عن العلم الاجمالی باصابة النّجاسة للثّوب، لکنّه یشکّ فی موضع الإصابة و انّه فی هذا النّاحیة او فی تلک، و الحکم بالاعادة ح لاجل العلم بالنّجاسة قبل الصّلاة و عدم مشروعیّة دخوله فیها، فتجب الاعادة سواء قلنا بشرطیّة الطّهارة الواقعیّة او الإحرازیّة، ام بمانعیّة النّجاسة المعلومة، لفرض فقدان الشّرط او اقتران الصّلاة بالمانع، ثم صرّح علیه السّلام بمفهوم الجملة الشّرطیّة و قال:« و ان لم تشک» و مدلوله:« انّه اذا لم تعلم بالنّجاسة و لم تشک فی موضع من الثّوب لا- تعید» و ذلک للاستصحاب، لانّه تیقّن الطّهارة قبل الصّلاة، و بعد رؤیة النّجاسة فی الاثناء یشکّ فی اصابتها الآن او وجودها قبل الصّلاة بحیث وقعت الاجزاء السّابقة فی النّجس، و مقتضی الیقین السّابق و الشّک اللاحق جریان استصحاب الطّهارة المتیقّنة قبل الصّلاة و علیه تطهیر الثّوب للاجزاء الباقیة و اتمامها اذا لم یتخلّل المنافی ... ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۱۴۱.

[۳۸۴] (۱)- این سؤال زراره همان مسأله‌ای است که:

آیا در شبهات موضوعیّه، فحص، لازم است یا نه؟

فحص، لازم نیست و دلیل آن، منحصر به اجماع نیست و فقره پنجم صحیحه زراره هم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیّه می‌کند.

[۳۸۵] (۱)- فقره سوّم روایت.

[۳۸۶] (۲)- البتّه روایت را باید به موردی حمل کنیم که غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیّات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلا شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبله و از بین رفتن موالات نباشد.

[۳۸۷] (۱)- اکنون بحث مفصّلی را درباره اشکال مذکور شروع می‌کنیم.

[۳۸۸] (۱)- انّما قیّد به لانّه لو صلّی فی النّجس غافلا صحّت صلاته و لو کان الشّرط احراز الطّهارة مطلقا کان اللازم البطلان لانّه لا احراز لها فی حال الغفلة، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۱۴.

[۳۸۹] (۲)- الظّاهر انّ مقصوده من الاصل کما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعدة، قاعدة الطّهارة و قیل قاعدة الید و الامر فی ذلک سهل هیّن، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۶۴.

[۳۹۰] (۳)- ضرورة کشف الاعادة عن عدم حجّیّة الاستصحاب حال الصّلاة، اذ مع حجّیّته و حرمة نقض الیقین بالشّک لا وجه للاعادة لکون الصّلاة ح واجدة للشّرط واقعا، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۱۴۹.

[۳۹۱] (۴)- مقصود از جمع بین ادلّه را بزودی توضیح می‌دهیم.

[۳۹۲] (۱)- درصورتی که قبلا یقین به طهارت داشته باشیم.

[۳۹۳] (۲)- اگر قبلا یقین به طهارت نداشته‌ایم.

[۳۹۴] (۱)- و هو فی الصّلاة الشّرطیّة.

[۳۹۵] (۲)- ممکن است گفته شود همان‌طور که نجاست یکی از احکام شرعی است طهارت هم یکی از احکام الهی است لکن از نظر مستشکل، مسلّم بوده است که طهارت، جزء احکام شرعی نیست.

[۳۹۶] (۱)- احکام دارای چهار مرحله هستند، مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیّت و تنجّز و نیز، ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۴۹.

[۳۹۷] (۲)- حاصله انّ مقتضی التّوفیق بین بعض الاطلاقات و لعلّه یعنی به الآیة الکریمة- مثل قوله تعالی i وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ\E بناء علی ارادة تطهیرها من النّجاسات لاجل الصّلاة کما صرّح به الطّبرسی- کما اشرنا و بین مثل التّعلیل فی الصحیحة انّ نفس الطّهارة شرط اقتضائی و احرازها حین الالتفات الیها شرط فعلی و من المعلوم انّ کونها شرطا اقتضائیّا مما یکفی فی جواز استصحابها شرعا، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۶۵.

[۳۹۸] (۱)- مضافا الی انّ تعلیل عدم الاعادة بالطّهارة المستصحبة مما یستلزم کون السّبب واقعا لعدم الاعادة بعد الانکشاف هو استصحاب الطّهارة ای الّذی کان جاریا فی حال الصّلاة لا نفس الطّهارة و الا لکانت الاعادة بعد کشف الخلاف من نقض الیقین بالیقین لا بالشّک فلا یتمّ التّعلیل کما تقدّم فی الاشکال علی الرّوایة، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۶۶.

[۳۹۹] (۲)- مشروط بر اینکه تعلیل امام(علیه السّلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد.

[۴۰۰] (۱)-[یعنی: انّ القول بوجوب الاعادة یستلزم ان یکون امّا لاجل انتفاء الصّغری و هی جواز نقض الیقین بالشّک بالنّسبة الی ما قبل الانکشاف، و امّا لاجل انتفاء الکبری و هی اقتضاء الامر الظّاهری النّاشئ عن الاستصحاب للاجزاء و المفروض اقتضاؤه له.

[۴۰۱] (۲)- اذ بعد الانکشاف یکون من نقض الیقین بالیقین و لذا وجب غسل الثّوب ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۱۶۱.

[۴۰۲] (۳)- کما اذا اشتمل المأتیّ به علی مقدار صلاح و کان الفائت بقدر الالزام و کان ممکن التّدارک فانّ الاجزاء ح مجعول محتاج الی دلیل شرعی. مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۳] (۴)- کما اذا اشتمل علی الجمیع او کان الفائت لا بقدر الالزام او لم یمکن استیفائه فانّ الاقتضاء ح عقلیّ کما قرّر فی محلّه مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۴] (۱)- الحکم، و قسّموه بتقسیمات: ... الاوّل: تقسیمه الی الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی ... الثّانی:

تقسیمه الی الاقتضائی و الانشائی و الفعلی و المنجّز ... الثّالث: تقسیمه الی الواقعی الاوّلی و الواقعی الثّانوی و الظّاهری.

فالاوّل: هو الحکم المجعول علی الافعال و الذّوات بعناوینها الاوّلیّة الخالیة عن قید طروّ العنوان الثّانوی و قید الشّک فی حکمه الواقعی کالوجوب المرتّب علی صلاة الصّبح ...

و الثّانی: هو الحکم المرتّب علی الموضوع المتّصف بوصف الاضطرار و الاکراه و نحوهما من العناوین الثّانویة غیر عنوان مشکوک الحکم، فاذا کان صوم شهر رمضان ضرریّا أو حرجیّا علی احد او کره علی الافطار کان جواز الافطار او حرمة الامساک حکما واقعیّا ثانویّا و الموضوع المعنون بتلک العناوین، موضوعا ثانویّا ...

و الثّالث: هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشّک فیه کالحکم المستفاد من ادلّة اعتبار الامارات و ادلّة الاصول العملیّة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصیر و حکم الشّارع بتصدیقه فان قلنا فیه بالسببیّة و ان مرجع وجوب التّصدیق الی جعل الوجوب التکلیفی للصّلاة و الحرمة التکلیفیة للعصیر کان المجعول حکما تکلیفیا ظاهریّا لکونه مجعولا لدی الجهل بالواقع.

و ان قلنا فیه بالطّریقیّة و ان مفاد دلیل الاعتبار جعل الحجّیّة او الطّریقیّة لقول العادل کان ذلک حکما وضعیا ظاهریا. ر. ک

اصطلاحات الاصول ۱۲۰.

[۴۰۵] (۱)- البتّه ما اینجا درصدد بیان بحث« اجزاء» نیستیم.

[۴۰۶] (۲)- صغرا.

[۴۰۷] (۳)- کبرا.

[۴۰۸] (۱)- یعنی کبرای قضیّه مفروغ عنه بوده است.

[۴۰۹] (۱)- وجهه علی ما فی حاشیهٔ الکتاب« انّ اقتضاء الامر الظّاهری للاجزاء لیس بذلک الوضوح کی یحسن بملاحظته التّعلیل بلزوم النّقض من الاعادهٔ کما لا یخفی» انتهی و حکی انّه(ره) ضرب علیها اخیرا او کان الوجه فیه ما اشار الیه فی حاشیته ایضا من انّه یکفی کون الاجزاء مفروغا عنه عند السّائل کما یظهر من قناعته بالتّعلیل و ان لم یکن بذلک الوضوح فی نفسه هذا مع انّ الکلام فی توجیه الرّوایهٔ و یکفی فیه مجرّد احتمال المفروغیّهٔ عنه عند السّائل و لو ببیان من الامام(ع) کما لا یخفی، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۲۰.

[۴۱۰] (۱)- ... عن زرارهٔ، عن احدهما علیهما السّلام(فی حدیث) قال: اذا لم یدر ... ر. ک وسائل الشّیعه ج/ ۵/ باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳.

[۴۱۱] (۱)- لکن ممکن است جمله« لا یخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتیاط باشد یعنی امام(ع) فرموده‌اند رکعت مشکوکه را داخل در متیقّن نکنید و مستقلا آن را اتیان نمائید.

[۴۱۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۱۳] (۱)- لعلّه اشارهٔ الی انّ اصل الاتیان بالرّابعهٔ لو کان هو بمقتضی استصحاب عدم الاتیان بها لوجب الاتیان بها موصولهٔ کما اذا قطع بعدم الاتیان بها لا الاتیان بها مفصولهٔ، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۷۲.

[۴۱۴] (۱)- جمله مذکور مبنی للفاعل است لذا می‌گوئیم جمله« لا ینقض الیقین ...» هم به‌صورت فعل معلوم است، نه به‌صورت فعل مجهول که بتوان از آن یک قاعده کلّی استفاده کرد.

[۴۱۵] (۲)- مانند« فانّ الشّک لا ینقض الیقین»،« بانّ الیقین لا یدفع بالشّک»،« الیقین لا یدخل فیه الشّک».

[۴۱۶] (۱)- خصال ۶۱۹.

[۴۱۷] (۲)- ارشاد ۱۵۹.

[۴۱۸] (۱)- هو الحکم بوجود الشّیء و ترتیب آثار وجوده اذا حصل الشّک فی الوجود بعد العلم به بان شکّ فی کون علمه مطابقا للواقع او مخالفا له فللقاعدهٔ موضوع و محمول، موضوعها الشّک السّاری فی وجود ما تیقّن به و محمولها الحکم بالوجود بمعنی ترتیب آثاره فاذا علمنا بعدالهٔ زید یوم الخمیس فصلّینا مؤتمین به صلاهٔ ثم شککنا فی یوم الجمعهٔ فی عدالته فی ذلک الیوم و فسقه، حکمنا بعدالته فی ذلک الیوم و صحّه تلک الصّلاهٔ و یتحقّق موضوعها بامور ثلاثهٔ:

تقدّم زمان الیقین علی زمان الشّک، و عدم اجتماع الوصفین فی وقت واحد و وحدهٔ المتعلّق حتّی بلحاظ الزّمان کالعدالهٔ المقیّدهٔ بیوم الخمیس، ثم انّ فی حجّیّهٔ هذه القاعدهٔ مطلقا او حجّیّتها فی الجملهٔ او عدم حجّیّتها مطلقا وجوه بل اقوال ... ر. ک اصطلاحات الاصول ۲۱۷.

[۴۱۹] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی ضعف قوله« و لعلّه بملاحظهٔ اختلاف زمان الموصوفین و سرایته الی الوصفین لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتّحاد ... الخ» فانّ السّر فی تداول التّعبیر عن الاستصحاب بمثل تلک العبارهٔ من کان علی یقین فشکّ او فاصابه شکّ، لیس هو اختلاف زمان الموصوفین و سرایته الی الوصفین بل السّر هو اتّحاد متعلّقی الیقین و الشّک فی الاستصحاب عرفا کما فی قاعدهٔ الیقین عینا غایته انّه فی الاستصحاب متّحد عرفا و فی قاعدهٔ الیقین متّحد دقّهٔ و عرفا فاذا اتّحد متعلّق الیقین و الشّک فی

الاستصحاب عرفا کما فی قاعدهٔ الیقین فقهرا یختلف زمان الیقین و الشّک فیه کما یختلف فیها فیکون الیقین سابقا و الشّک لاحقا و یحسن التّعبیر فی کلیهما جمیعا بمثل من کان علی یقین فشکّ او فاصابه شکّ فتأمّل جیّدا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۷۸.

لعلّه اشارهٔ الی: انّ الاتّحاد المزبور و ان کان یصحّح الاسناد المجازی الی نفس الوصفین لکنّه لا یوجب ظهور اللّفظ فیه ما لم یکن هناک قرینهٔ علیه، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۰۷.

[۴۲۰] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۷/ باب ۳/ از ابواب احکام شهر رمضان حدیث ۱۳.

[۴۲۱] (۲)- کاشانی.

[۴۲۲] (۱)- در یوم الشّک اوّل رمضان، روزه واجب نیست و در یوم الشّک آخر رمضان، افطار جائز نیست.

[۴۲۳] (۱)- بیان احتمال سوّم- قول مختار-

[۴۲۴] (۲)- آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلّیت است یا نقیض یکدیگرند؟

اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعا ضدّیت پیدا می‌شود امّا اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقیضین، محقّق می‌شود مثلاـ اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النّجاسهٔ است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّ ان برقرار است.

[۴۲۵] (۳)- اشاره به احتمال اوّل.

[۴۲۶] (۱)- اشاره به احتمال دوّم.

[۴۲۷] (۲)- و ما ابعد ما بینه و بین ما ادّعاه الشّیخ اعلی اللّه مقامه من کون الخبر من اظهر روایات الباب یعنی باب الاستصحاب(قال) و الانصاف انّ هذه الرّوایهٔ اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا انّ سندها غیر سلیم(انتهی)، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۸۰.

[۴۲۸] (۳)- آنچه را که مصنّف در متن کتاب کفایهٔ آورده‌اند تقریبا موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع- ص ۵- نقل کرده‌اند لکن مقصود مصنّف از روایت مذکور، موثّقه عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می کنند.

[۴۲۹] (۴)- کافی/ ۳/ ص ۱/ ح ۳- و فیه:« الماء کلّه طاهر حتّی یعلم انّه قذر».

[۴۳۰] (۱)- کافی ۵/ ۳۱۳ حدیث ۴۰ باب النّوادر من کتاب المعیشهٔ- و فیه:« کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم انّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک ...».

[۴۳۱] (۲)- سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت جریان دارد.

[۴۳۲] (۳)- ابتدای بحث برائت، بیان کردیم که اصول عملیّه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علّت اینکه در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده‌اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

[۴۳۳] (۴)- حتّی تعلم انّه قذر، حتّی تعلم انّه نجس و حتّی تعرف انّه حرام.

[۴۳۴] (۱)- و قد عرفت انّ اللازم علیه تقدّم الشّیء علی نفسه لاـ استعمال اللفظ فی المعنیین، مشکینی ره، ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۲/ ۳۰۰.

[۴۳۵] (۱)- که روایات سه‌گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حلّیت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

[۴۳۶] (۲)- و دو روایت دیگر.

[۴۳۷] (۱)- و لعلّ وجهه هو انّ الاستصحاب لیس عبارهٔ عن کلّ فرد من استمرار الحکم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض

الفراغ عن ثبوته واقعا لاجل ثبوته سابقا فالاستمرار الظّاهری لنفس الحکم المنشأ فی القضیّهٔ الی زمان العلم بالضّد او النّقیض فلیس هو الاستصحاب بل هو معنی قاعدهٔ الطّهارهٔ و بعبارهٔ اخری انّه لو لم یکن قاعدهٔ الطّهارهٔ مثلا جاریهٔ فی مورد الاستصحاب لکان لهذا الکلام وجه لکن المقرّر فی محلّه ثبوت جریانها فی مورده فعلی هذا یمکن ان یقال انّ غایهٔ ما یستفاد من امثال هذه الرّوایات هو الحکم بالطّهارهٔ فی کلّ ما وجد فیه الحالهٔ السّابقهٔ و مجرّد هذا لا یدلّ علی اعتبار الاستصحاب کیف و الرّوایهٔ عاریهٔ عن بیان ان هذا الحکم من جهت التّعویل علی ثبوته فی الزّمن السابق، ر. ک شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۳۸] (۱)- که یکی از روایات ثلاثه هست.

[۴۳۹] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۲/ باب ۳۷ از ابواب نجاسات، حدیث/ ۴ ص ۱۰۵۴.

[۴۴۰] (۱)- حتّی تعلم انّه قذر، حتّی تعلم انّه نجس و حتّی تعرف انّه حرام.

[۴۴۱] (۱)- السابع: التّفصیل بین الاحکام الوضعیّهٔ یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التّکلیفیّهٔ التّابعهٔ لها و بین غیرها من الاحکام الشّرعیهٔ فیجری فی الاوّل دون الثّانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۴۲] (۱)- و انّ التکلیف هو الخطاب المتعلّق بافعال المکلّفین اقتضاء او تخییرا.

[۴۴۳] (۲)- و الوضع هو جعل امر و احداث صفهٔ فی الشّیء نظیر وضع الالفاظ للمعانی و لا اقتضاء فیه و لا تخییر سواء کان ذلک الجعل تأسیسا او امضاء لما جرت فی العرف و العادهٔ، ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۴۴] (۳)- حکم وضعی مانند سببیّت، شرطیّت و زوجیّت.

[۴۴۵] (۴)- احکام تکلیفی عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

[۴۴۶] (۱)- و یا مثلا بین استحباب و شرطیّت یا استحباب و سببیّت و ...

[۴۴۷] (۱)- کما عن صلاح الدّین زیادهٔ التّقدیرات و الحجاج و المراد من الاوّل تنزیل الموجود او المعدوم منزلهٔ الآخر مثل تنزیل المقتول منزلهٔ الحیّ فی ملک الدّیهٔ و الماء المحتاج الیه منزلهٔ عدمه فی شرعیّهٔ التّیمم، و من الثّانی مطلق الحجج الّتی یستند الیها القضاهٔ من بیّنهٔ و اقرار و یمین، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۸] (۲)- یعنی کون الشّیء علامهٔ،[کخفاء الجدران المجعول علامهٔ علی حدّ التّرخّص حکیت هذه الزّیادهٔ عن الشّهید الثّانی و احتمل ردّهما الی السّبب او العلامیّهٔ الی الشّرط، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۹] (۱)- که عنوان« حکم» بر آن اطلاق می‌شود.

[۴۵۰] (۲)- سه تا، پنج تا یا نه تا.

[۴۵۱] (۱)- مقصوده انّ حال السببیهٔ مثلا هی بعینها کحال الزّوجیّهٔ للاربعهٔ فکما انّ الاربعهٔ اذا کانت مجعولهٔ تکوینا کانت الزّوجیّهٔ ایضا مجعولهٔ لها تکوینا عرضا فکذلک دلوک الشّمس مثلا اذا کان مجعولا تکوینا کانت السببیهٔ ایضا مجعولهٔ له تکوینا عرضا بعین جعل موضوعها ای بعین جعل السّبب تکوینا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۰۹.

[۴۵۲] (۱)- للتّکلیف.

[۴۵۳] (۱)- و هو ما لا تناله ید التّشریع لا اصالهٔ و لا تبعا. و محصّل ما افاده فیه: انّهم اختلفوا فی مجعولیّهٔ سببیّهٔ شیء للتکلیف- و کذا اخواتها الثّلاث- علی اقوال ثلاثهٔ:

الاوّل: انّها مجعولهٔ بالاستقلال کما نسبه الشّیخ الاعظم الی المشهور ...

الثّانی: انّها منتزعهٔ عن التّکلیف المترتّب علی موضوعاتها کانتزاع السّببیّهٔ عن وجوب الصّلاهٔ المترتّب علی الدّلوک فی مثل\:i« أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ\»E ...

الثّالث: انّها منتزعهٔ عن الخصوصیّهٔ التکوینیّهٔ القائمهٔ بما هو سبب او شرط او مانع، فلیست مجعولهٔ بالاستقلال و لا منتزعهٔ عن التّکلیف

کما سیظهر و المصنّف اختار الوجه الاخیر و ابطل الاوّلین، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۵۸.

[۴۵۴] (۱)- سوره اسراء ۷۸.

[۴۵۵] (۲)- ر. ک تفسیر نمونه ۱۲/ ۲۲۱.

[۴۵۶] (۱)-[کما فی السّبب و الشّرط و المانع، امّا الاوّلان فلترتّب الحکم علیهما ترتّب المعلول التّکوینی علی سببه و شرطه و امّا الاخیر فلتقدّمه علی عدم التکلیف، لاستناد هذا العدم الیه بعد فرض تحقّق کلّ ما له دخل فی وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا کان عدم التّکلیف متأخّرا عن وجود المانع فلا محالهٔ یکون وجود التّکلیف متأخّرا عنه حفظا لمرتبهٔ النقیضین، فالمانعیّهٔ کالسّببیّهٔ و الشّرطیّهٔ مقدّمهٔ علی حدوث التّکلیف کما هو واضح.

[۴۵۷] (۲)- کما فی الرّافع فانّه مقدّم علی بقاء التّکلیف، لاستناد بقائه الی عدم الرّافع کاستناد حدوثه الی عدم المانع و اذا کان عدم الرّافع مقدّما علی بقاء التّکلیف فوجوده ایضا مقدّم علیه، حفظا لمرتبهٔ النّقیضین ر.

ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۱.

[۴۵۸] (۱)- أی: بذلک الرّبط الخاصّ کانت العلّهٔ مؤثّرهٔ، و ضمیر« اجزائها» راجع الی العلّهٔ، و المراد بالاجزاء هو المقتضی و الشّرط و عدم المانع.

[۴۵۹] (۲)- تعلیل لقوله:« لا یکاد یوجد» و هذا اشارهٔ الی بطلان القول المنسوب الی المشهور من کون السّببیّهٔ و اخواتها مجعولهٔ بالاستقلال ...] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۲.

[۴۶۰] (۳)- تکلیف- مسبّب- از سبب تاخّر ذاتی دارد.

[۴۶۱] (۱)- نه جعل شرعی.

[۴۶۲] (۲)- شرط، مانع و رافع.

[۴۶۳] (۱)- به‌خلاف این مثال« البیع سبب للملکیّهٔ» که شارع برای بیع، سببیّت را جعل نموده است.

[۴۶۴] (۱)- ای من قولنا« ضرورهٔ بقاء الدّلوک ...».

[۴۶۵] (۲)- لانّ وجود السّببیّهٔ له عند ایجاب الصّلاهٔ تنبیه بوجود المسبّبات عند اسبابها و الا ففی الحقیقهٔ یکون کلا الامرین معلولین عن الخصوصیّهٔ کما عرفت سابقا(مشکینی ره) ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۲/ ۳۰۴.

[۴۶۶] (۳)- استدراک علی« عدم صحّهٔ انتزاع السّببیّهٔ له حقیقهٔ» و غرضه: انّه لا مانع من اطلاق السّبب علی الدّلوک مجازا و لو بلحاظ تلازمهما فی الوجود، لعدم انفکاک وجوب الصّلاهٔ عن الدّلوک، فانّهما متلازمان وجودا، و لا ینفکّ احدهما عن الآخر، کعدم انفکاک المسبّب عن سببه و الا فلا سببیّهٔ و لا مسببیّهٔ حقیقهٔ، لکون سببیّهٔ الدّلوک و وجوب الصّلاهٔ معا معلولین لتلک الخصوصیّهٔ التکوینیهٔ فاتّصاف الدّلوک بالسّببیّهٔ بایجاب الصّلاهٔ عنده من تلک الخصوصیّهٔ یکون مجازا، او لإناطهٔ المجعول التّشریعی به، فیکون ثابتا بثبوته التّشریعی و من خصوصیّاته، فینسب الجعل الیه مجازا، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۵.

[۴۶۷] (۱)- و الفرق بینه و بین القاطع هو: انّ الشیء الّذی یتقیّد الصّلاهٔ بعدمه ان کان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الاجزاء به فهو مانع و ان کان مبطلیّته لاجل هدم الهیئهٔ الاتصالیّهٔ المعتبرهٔ فی الصّلاهٔ کان قاطعا و ان وقع فی الاعدام المتخلّلهٔ بین الاجزاء ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۷۲ و نیز ر. ک ایضاح الکفایهٔ، آخرین بحث اصالهٔ الاحتیاط- قوله« تذنیب»-

[۴۶۸] (۲)- ای: بشیء آخر کالطّهارهٔ، مقصود از کلمه امر،« طلب» نمی‌باشد.

[۴۶۹] (۱)- کالسّورهٔ فی الصّلاهٔ.

[۴۷۰] (۲)- کالتّستر و الطّهارهٔ و الاستقبال فی مثل قوله:« صلّ متسترّا و متطهّرا و مستقبلا».

[۴۷۱] (۳)- کما اذا قال:« صلّ غیر لابس للحریر و ما لا یؤکل».

[۴۷۲] (۴)- کما اذا قال:« صلّ غیر مستدبر القبلة».

[۴۷۳] (۱)-[المراد بها ما یوجب انقطاع العذر عن العبد او ما یصحّ احتجاجه به علی المولی، و ذلک بجعل طریق له عند جهله بالواقع من خبر الثّقة او فتوی الفقیه و نحوهما

[۴۷۴] (۲)- و هی منصب فصل الخصومة فتنتزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله(ع):« فارضوا به حکما، فانّی قد جعلته علیکم حاکما و اخری من التّکلیف بان یقال:« یا فلان افصل نزاع المترافعین».

[۴۷۵] (۳)- کجعل الولایة الالهیّة المطلقة لمولانا امیر المؤمنین علیه افضل صلوات المصلّین، و کالولایة المجعولة علی الصغیر للاب و الجد ...] ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۷۹.

[۴۷۶] (۱)- شروع فی الاستدلال علی قابلیّة هذا النّحو الثّالث من الوضع للجعل الاستقلالی فقط دون التّبعی(و قد استدلّ) لذلک بامرین(احدهما) لقابلیّته للجعل الاستقلالی(و ثانیهما) لعدم قابلیّته للجعل التّبعی.

(امّا الاوّل) فحاصله انّه لا شکّ فی صحّة انتزاع تلک الامور المذکورة من مجرّد جعله تعالی لها او من بیده الامر من قبله جلّ و علاکما فی الحجّیّة و الولایة او من مجرّد العقد او الایقاع ممن بیده الاختیار کما فی الزّوجیّة و الملکیّة و الطّلاق و نحوها کلّ ذلک بلا ملاحظة التّکالیف و الآثار الّتی هی فی موردها من جواز النّظر و اللّمس و الدخول و نحو ذلک فی الزّوجیّة او جواز انحاء التّصرفات فی الملکیّة و هکذا فلو کانت هذه الامور منتزعة من التّکالیف الّتی هی فی موردها بدعوی انّ المجعول اوّلا بوسیلة العقد او الایقاع هی تلک التّکالیف ثم ینتزع هذه الامور من تلک التّکالیف المجعولة بالعقد او الایقاع لزم امران:

(احدهما) ان لا یصحّ انتزاع هذه الامور بمجرّد جعلها بلا ملاحظة تلک التّکالیف مع انّها تنتزع بلا ملاحظتها قطعا(ثانیهما) ان لا یقع ما قصد من العقد او الایقاع و هی هذه الامور الوضعیّة و ان یقع ما لم یقصد منهما و هی تلک التّکالیف المجعولة بوسیلة العقد او الایقاع(و امّا الثّانی) و قد اشار علیه بقوله کما لا ینبغی ان یشکّ ... ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۵.

[۴۷۷] (۲)- ... من جعله تعالی شیئا ملکا لاحد کامره جلّ و علا رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باعطاء فدک لبضعته الطّاهرة سیّدة نساء العالمین علیها الصّلاة و السّلام و من اجازة التّصرف و اباحته بانحائه فی مال معیّن فانّ کلّ واحد من هذین النّحوین منشأ لانتزاع الملکیّة، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۷۸.

[۴۷۸] (۳)- مانند پیامبر و ائمّة علیهم صلوات اللّه و سلامه و سایر کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند مالک، ولی و وکیل

[۴۷۹] (۴)- در ملکیّت، مالک- در زوجیّت، زوجه- در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سیّد.

[۴۸۰] (۱)- فلا ینتزع الضّمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التّالف ... و لا البینونة فی الطّلاق من وجوب الاعتداد، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۸۵.

[۴۸۱] (۱)- ر. ک شرح تجرید، ۲۱۶، مسأله هشتم- ملک-

[۴۸۲] (۲)- و المقولات التّسع العرضیّة هی الکم و الکیف و الاین و متی و الوضع و الجدة و الاضافة و ان یفعل و ان ینفعل ...

و امّا الجدة و یقال له الملک: فهو هیئة حاصلة من إحاطة شیء بشیء بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط سواء کانت الاحاطة، إحاطة تامّة کالتّجلبب او إحاطة ناقصة کالتّقمص و التّنعل، ر. ک بدایة الحکمة ص ۶۵ و ۷۸.

[۴۸۳] (۱)-(قال العلّامة) اعلی اللّه مقامه فی شرح التّجرید عند قول المصنّف السابع و هو نسبة التملّک ...

الخ(ما لفظه) اقول قال ابو علی انّ مقولة الملک لم احصّلها الی الآن و یشبه أن تکون عبارة عن نسبة الجسم الی حاوله او لبعض اجزائه کالتّسلّح و التّختّم فمنه ذاتی کحال الهرّة عند اهابها و منه عرضی کبدن الانسان عند قمیصه(قال) و امّا المصنّف(ره) فانّه حصّل هذه المقولة و بیّن انّها عبارة عن نسبة التملّک(قال) قال رحمه اللّه و لخفائها عبّر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة کالجدة و الملک و له(انتهی) ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۷.

[۴۸۴] (۱)- معطوف علی:« الاشراقیّة» و هی فی غیره تعالی.

[۴۸۵] (۱)- البتّه، صرف این تصرّفات منشأ ملکیت اعتباریّه شرعیّه نیست.

[۴۸۶] (۱)- و تمام مخلوقات.

[۴۸۷] (۱)-(و فیه اوّلا) انّ ترتّب الوجوب مثلا علی الدّلوک الّذی هو سبب للتّکلیف او علی العقل الّذی هو شرط للتکلیف او ترتّب منع التّکلیف علی الحیض الّذی هو مانع عنه او ترتّب رفع التّکلیف علی الحیض الطّاری فی اثناء الوقت الّذی هو رافع له هو ترتّب شرعی و لذا یستصحب نفس السّبب و الشّرط و المانع و الرّافع بلا مانع عنه اصلا.(و ثانیا) انّ الکلام انّما هو فی استصحاب النّحو الاوّل من الوضع ای دخل ما له الدخل و هو السّببیّة و الشّرطیّة و المانعیّة و الرّافعیّة لا استصحاب نفس ما له الدّخل ای السّبب و الشّرط و المانع و الرّافع و الظّاهر ان الی هذین الامرین قد اشار المصنّف بقوله فافهم، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۹.

[۴۸۸] (۲)- آیا حجّیّت دارد.

[۴۸۹] (۱)- السّابع التّفصیل بین الاحکام الوضعیّة یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التکلیفیّة التّابعة لها و بین غیرها من الاحکام الشّرعیّة فیجری فی الاوّل دون الثّانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۹۰] (۲)- نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی.

[۴۹۱] (۱)- البتّه جعل تکوینی به او تعلّق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است.

[۴۹۲] (۱)- لعلّه اشارة الی ما یمکن ان یخدش به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتباریّة المحضة حیث انها لیست موضوعا للعمل الا بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقة موضوعا لها لانّها لما کانت اعتباریّة محضة امتنع أن تکون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقة لمنشإ الانتزاع لانّه امر حقیقی موضوع للمصلحة و المفسدة و غیرهما من علل الاحکام و الآثار. فتأمّل، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۴.

[۴۹۳] (۱)- این اشکال مربوط به فرض اوّل است نه فرض دوّم که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۴۹۴] (۲)- هذا الفساد هو مقتضی استصحاب الحدث، و الاولی ان یقال:« المقدمة علی استصحاب الحدث المقتضی لفسادها» اذ لم یعهد اطلاق اصالة الفساد فی العبادات ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۳۰۹.

[۴۹۵] (۱)- هی حکم المکلّف بصحّة عمله بعد الفراغ عنه و الشّک فی صحته، فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها العمل المفروغ عنه المشکوک فی صحّته و فساده، و محمولها الحکم بالصّحة و ترتیب آثارها علیه. فاذا صلّی الشّخص صلاة الظّهر مثلا ثمّ شکّ فی صحّتها و بطلانها من جهة احتماله ترک جزء او شرط او ایجاد مانع او قاطع، حکم بالصّحة و رتّب آثارها، ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹.

[۴۹۶] (۱)- فعلا درصدد علّت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم.

[۴۹۷] (۱)- البتّه اگر حالت غفلت برای او پیش نمی‌آمد مجوّزی برای دخول و شروع نماز نمی‌داشت کسی که به حکم استصحاب، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوّزی برای ورود به نماز ندارد.

[۴۹۸] (۲)- سؤال: قید اخیر برای چیست؟

جواب: برای اینکه می‌خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم.

[۴۹۹] (۱)- الاوّل فی استصحاب الموضوع و الثّانی فی استصحاب الحکم، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۷.

[۵۰۰] (۱)- البتّه واضح است که شکّ ما فعلی- با حالت توجّه نه غفلت- است مثلا شک داریم که: فلان شیء اگر ثابت شده باشد، آیا بقاء دارد یا نه و ...

[۵۰۱] (۲)- به‌زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

[۵۰۲] (۱)- آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار- لا تنقض ...- استفاده نمودیم.

[۵۰۳] (۱)- امّا بناء علی ما هو المشهور من کون مؤدّیات الامارات احکاما ظاهریّهٔ شرعیّهٔ کما اشتهر انّ ظنّیهٔ الطّریق لا تنافی قطعیّهٔ الحکم فالاستصحاب جار لانّ الحکم الّذی أدّت الیه الامارهٔ محتمل البقاء لامکان اصابتها الواقع و کان مما یبقی و القطع بعدم فعلیّته ح مع احتمال بقائه لکونها بسبب دلالهٔ الامارهٔ و المفروض عدم دلالتها الا علی ثبوته لا علی بقائه غیر ضائر بفعلیّته الناشئهٔ باستصحابه فلا تغفل. منه قدس سرّه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۸.

[۵۰۴] (۲)- بل الاظهر خلافه فانّه ممّا لا یساعد علیه التّرکیب، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۸.

[۵۰۵] (۱)- کما هو ظاهر الاصحاب.

[۵۰۶] (۲)- در مبحث ظنّ، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری و پاسخ اشکالات ابن قبه ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۶۹.

[۵۰۷] (۳)- قطع و ظنّ انسدادی بنا بر حکومت دارای حجّیّت عقلیّه هستند نه شرعیّه و نیز ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۳۸.

[۵۰۸] (۱)- و واضح است که خبر واحد و سایر امارات معتبره مفید ظنّ هستند نه یقین.

[۵۰۹] (۱)- کفایهٔ الشّک علی تقدیر الثّبوت.

[۵۱۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۱۱] (۱)- التکلیفیّهٔ او الوضعیّهٔ.

[۵۱۲] (۲)- مانند رجحان که بین وجوب و استحباب مشترک است.

[۵۱۳] (۳)- مانند جواز که بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت مشترک است.

[۵۱۴] (۴)- ر. ک فرائد الاصول ۳۷۱.

[۵۱۵] (۱)- ر. ک مصباح الاصول ۳/ ۱۰۴.

[۵۱۶] (۲)- کما اذا علم بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ مثلا و شکّ فی ارتفاعه زمان الغیبهٔ، فانّ الشّک فی بقاء الطّلب الجامع بین وجوب صلاهٔ الجمعهٔ و غیرها ناش من الشّک فی بقاء فرده المعلوم حدوثه و هو وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۳۵.

[۵۱۷] (۱)- تکوینی.

[۵۱۸] (۱)- و لم یعلم الحالهٔ السّابقهٔ.

[۵۱۹] (۱)- البتّه مقتضی علم اجمالی به حدث اکبر و اصغر، این است که در مسجد هم نمی‌توان داخل شد امّا این مطلب، ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۵۲۰] (۱)- قدر مشترک.

[۵۲۱] (۱)- ای بقاء الکلّی.

[۵۲۲] (۲)- ای حدوث الخاص- فرد طویل العمر-

[۵۲۳] (۱)- البتّه فرض مسئله ما هم از همین قبیل است.

[۵۲۴] (۱)-[و ضمیر« ضمنه» راجع الی« الخاص» یعنی: الخاصّ الّذی یکون الکلّی فی ضمنه، فحذف الضّمیر العائد الی الموصول، و العبارهٔ هکذا« الّذی هو فی ضمنه». و بالجملهٔ: فبقاء الکلّی عین بقاء الفرد الطّویل العمر، لا انّه لازمه حتّی یتطرّق فیه قاعدهٔ الشّک السّببی و المسبّبی.

[۵۲۵] (۲)- یعنی: لا انّ بقاء القدر المشترک من لوازم الخاصّ الطّویل العمر حتّی یندرج فی کبری الشّک السّببی و المسبّبی.] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۴۷.

[۵۲۶] (۱)- تکوینی.

[۵۲۷] (۱)- قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمین آخرین علی قسمی الثّالث فالشّیخ اعلی اللّه مقامه قسّمه الی قسمین و المصنّف

قسّمه الی اربعهٔ اقسام.

(فتارهٔ) یکون الشّک فی بقاء الکلّی من جههٔ الشّک فی وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد الاوّل ای الّذی کان الکلّی متحقّقا فی ضمنه(و اخری) مقارنا لارتفاع الفرد الاوّل و فی کلّ منهما(تارهٔ) یکون وجود الفرد الآخر بنفسه.(و اخری) بملاکه فهذه اربعهٔ اقسام(و قد مثّل) للقسمین الاخیرین بما اذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۳۷.

[۵۲۸] (۱)- یا مقارن ارتفاع وجوب.

[۵۲۹] (۱)- و همچنین حرمت و کراهت.

[۵۳۰] (۲)- و توسعه‌ای را که اخیرا بیان کردید.

[۵۳۱] (۱)-(الشّیخ اعلی اللّه مقامه) قد جعل الکلام فی هذا التّنبیه فی اقسام ثلاثهٔ:

الأوّل: الزّمان کاللّیل و النّهار و نحوهما.

الثّانی: الزّمانی الّذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التّدریج کالتّکلّم و الکتابهٔ و المشی و نبع الماء و سیلان الدّم و نحو ذلک.

الثّالث: المستقرّ الّذی یؤخذ الزّمان قیدا له کالصّوم المقیّد بیوم الخمیس او الجلوس المقیّد بیوم الجمعهٔ و نحوهما.

و أمّا المصنّف فقد جعل الاقسام قسمین فاشار الی الزمان و الزّمانی الّذی لا استقرار له بقوله او التّدریجیّهٔ الغیر القارّهٔ و اشار الی المستقرّ الّذی یؤخذ الزّمان قیدا له بقوله الآتی و امّا الفعل المقیّد بالزمان ...

الخ. ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۰.

[۵۳۲] (۲)- القارّ هو الّذی تجتمع اجزاؤه فی الوجود فی زمان واحد[من غیر فرق بین الجواهر کزید و الاعراض کالسّواد] مثل زید و مقابل مقابله التّدریجی و هو ما لا یکون کذلک بل یوجد منه جزء فی آن فینعدم و یوجد الجزء الآخر منه فی آن آخر ... و هکذا حتّی تنتهی اجزاؤه مثل جریان الماء و سیلان الدّم و نحوهما ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۵۹.

[۵۳۳] (۱)- نه اینکه اجزاء و جریان متعدّد- جریان دیگر- تحقّق دارد و در نتیجه، اشکال عدم اتحاد بین قضیّه مشکوکه و متیقّنه وارد نمی‌باشد.

[۵۳۴] (۱)- هذا جواب آخر عن الاشکال المذکور و مرجعه الی خروج الامور غیر القارّهٔ عن التّصرم و اندراجها فی الامور القارّهٔ و معه لا یبقی موضوع للاشکال لفرض وحدهٔ القضیّهٔ المتیقّنهٔ و المشکوکهٔ حقیقهٔ ... ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۹۵.

[۵۳۵] (۲)- البتّه اگر دلیل حجّیّت استصحاب را مثلا- بناء عقلاء- بدانیم باز هم می‌گوئیم آن بناء عقلائی به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف برایش معتبر است.

[۵۳۶] (۱)- ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۰.

[۵۳۷] (۲)- علاوه بر عرف.

[۵۳۸] (۱)- ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۰.

[۵۳۹] (۱)- و امثال آن.

[۵۴۰] (۲)- ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۳.

[۵۴۱] (۱)- الّذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التّدریج کالتکلّم و الکتابهٔ و المشی و نبع الماء و سیلان الدّم و نحو ذلک ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۰.

[۵۴۲] (۱)- و ضمیر« به» راجع الی الاشکال المتصیّد من العبارهٔ.

[۵۴۳] (۲)- یتخیّل به‌معنای یتوهّم نیست.

[۵۴۴] (۱)- لازم به تذکّر است که این استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

[۵۴۵] (۲)- ر. ک تنبیه سوّم استصحاب.

[۵۴۶] (۱)-[الشّک فی ثبوت حکم المقیّد بالزّمان کوجوب صوم رمضان« تارهٔ» یکون للشّکّ فی نفس الزّمان سواء کانت الشّبههٔ موضوعیّهٔ کما لو شکّ فی هلال شوّال ام حکمیّه کما لو شک بانتهاء النّهار بغیاب القرص.- ای کما اذا لم یعلم أنّ النّهار ینتهی باستتار القرص او بذهاب الحمرهٔ-

[۵۴۷] (۲)-« و اخری» یکون للشّک فی ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزّمان الّذی اخذ قیدا لموضوعه کما اذا وجب الجلوس فی المسجد فی النّهار فانقضی النّهار فشکّ فی بقاء وجوب الجلوس فی اللیل لاحتمال کون زمان اللیل موجبا لمصلحهٔ فیه ملزمهٔ، او کون الجلوس مطلوبا فی النّهار بنحو تعدّد المطلوب بأن یکون فی ذاته مصلحهٔ ملزمهٔ و بخصوصیّهٔ کونه فی النّهار مصلحهٔ اخری غیر المصلحهٔ القائمهٔ بذاته.

[۵۴۸] (۳)- الظّاهر انّ اصل العبارهٔ: أن یکون التّقیید به ... الخ ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۳ و ۴۶۲.

[۵۴۹] (۴)- مصنّف در تنبیه سوّم فرمودند:« ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه».

[۵۵۰] (۱)- الف: و لعلّه اشارهٔ الی ضعف استصحاب کون الامساک قبل هذا الآن فی النّهار و الآن کما کان فانّ الآن الّذی کان الامساک فیه فی النّهار هو غیر هذا الآن الّذی اریـد استصحاب کون الامساک فیه ایضا فی النّهار فتبدّل قید الموضوع(و لو قیل) انّ مجموع الآنات هو فی نظر العرف امر واحد مستمر و به صحّحنا الاستصحاب فی الامر التّدریجی(قلنا) نعم انّ مجموع آنات النّهار هو فی نظر العرف امر واحد مستمرّ و به صحّ استصحاب النّهار و لکن کون هذا الآن الّذی نحن فیه فعلا هو من آنات النّهار لیکون هو مع الآنات السّابقهٔ امرا واحدا مستمرّا عرفا غیر معلوم و ذلک لاحتمال کونه من آنات اللیل فتأمّل جیدا ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۵۰.
ب: قوله« فتامّل» حتّی تقدر علی دفع ما یقال فی المقام و هو انّ الامساک قبل هذا الآن ارتفع قطعا و الامساک الآن لو شکّ فی وجوبه کان شکّا فی حدوث وجوبه لا شکّا فی بقاء وجوبه المتیقّن حدوثه سابقا فلا حالهٔ سابقهٔ هاهنا و الدّفع انّما یکون بالتّشبث بذیل العرف بان یقال: انّهم یرون الامساک فی النّهار امرا وحدانیّا. ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی- طبع نجف ۲/ ۲۵۹-

[۵۵۱] (۲)- ای انتفاء الزّمان.

[۵۵۲] (۳)- لیس هذا من باب الحصر بل من باب المثال. مشکینی ره ر. ک حاشیهٔ کفایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۵۵۳] (۱)- معطوف علی قوله:« فان کان من جههٔ الشّکّ فی بقاء القید ...».

[۵۵۴] (۱)- مرحوم فاضل نراقی.

[۵۵۵] (۱)- که زمان عنوان ظرفیّت داشت نه قیدیّت.

[۵۵۶] (۲)- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر و دقّت عقلی باشد.

[۵۵۷] (۳)- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر عرف باشد.

[۵۵۸] (۱)- که زمان ظرفیّت دارد.

[۵۵۹] (۱)- بلکه استصحاب عدم، جاری می‌شود.

[۵۶۰] (۲)- نه وحدت مطلوب که توضیح و مثالهای آن را به نحو مشروح در بیان قول مصنّف« و ان کان من الجههٔ الاخری ...» بیان کردیم.

[۵۶۱] (۳)- و انتفاء یک مطلوب.

[۵۶۲] (۴)- زیرا فرض مسئله در موردی بود که تعدّد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب.

[۵۶۳] (۱)- لعلّه اشارة الی منع جریان الاستصحاب فیما اذا اخذ الزّمان قیدا، ضرورة انّ القید دخیل فی الموضوع او المحمول، و انتفاؤه علی کلا التّقدیرین قادح فی وحدة القضیّة المتیقّنة و المشکوکة، و مع هذا القدح کیف یجری الاستصحاب؟ و تشابه الحکمین لفعل فی زمانین لا یوجب وحدة الموضوع المصحّحة لجریان الاستصحاب، فانّ حکم الصّلاة و الصّوم و هو الوجوب متّحد سنخا مع تغایر متعلّقیهما و تباینهما.

بل الشّکّ فی القدح ایضا یمنع عن جریان الاستصحاب، لکون الشّکّ فی وحدة الموضوع موجبا للشّکّ فی صدق النّقض المانع عن صحّة التّمسّک بدلیل الاستصحاب، کما لا یخفی ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۴۳۴.

[۵۶۴] (۱)- قسمتی از کلام فاضل نراقی« ره» را نقل می‌کنیم:

... و بالجملة بملاحظة الیقین بالعدم الحاصل قبل الشّرع او التّکلیف و البلوغ و العقل و استصحابه یحصل التّعارض فی جمیع الموارد القسم الثّالث و لا مرجّح لاحدهما فلا یکون شیء منهما حجّة و یجب ترک الاستصحابین و العمل بما یقتضیه الدّلیل عند عدمها ...« و اذا» شکّ فی بقاء الطّهارة الشّرعیّة الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذی یقال أنّ قبل الشّرع کان یعلم عدم جعل الشّارع العمل المسمّی بالوضوء سببا للطّهارة مطلقا و علم بعده انّه جعله سببا للطّهارة ما لم یخرج المذی و لا یعلم انّه هل جعله سببا للطّهارة الباقیة بعده ایضا ام لا و الاصل عدم الجعل« و اذا شکّ» فی تطهر الثّوب الملاقی للبول بغسله مرّة فیقال قبل ورود الشّرع کنّا قاطعین بعدم جعل الشّارع ملاقاة البول سببا للنّجاسة مطلقا و بعده علمنا انّه جعله سببا للنّجاسة ما لم یغسل اصلا و امّا کونه سببا للنّجاسة بعد الغسل مرّة فلا ...) ر. ک مناهج الاحکام و الاصول/ فائده اولی/ ۲۴۲.

[۵۶۵] (۱)- من الحدث و الخبث.

[۵۶۶] (۱)- در این صورت، طهارت، موضوع احکام شرعی است.

[۵۶۷] (۲)- در این صورت، نفس طهارت، یک حکم شرعی است.

[۵۶۸] (۱)- با وجود شرائط.

[۵۶۹] (۱)- ر. ک مناهل- سیّد مجاهد، ره- ۶۵۲.

[۵۷۰] (۱)- می‌پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه‌ای از وجود است و« تحقّق کل شیء بحسبه» و همین مسئله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

[۵۷۱] (۱)- ای استصحاب ضدّه المطلق و هو الحلّیّة.

[۵۷۲] (۲)- ای بعد عروض الحالة.

[۵۷۳] (۳)- تعلیل لقوله:« لا یکاد یضر».

[۵۷۴] (۴)- ای ضدّه المطلق و هو الحلّیّة.

[۵۷۵] (۵)- ای بعد عروض الحالة.

[۵۷۶] (۶)- تعلیل لقوله« لا یکاد یضر ثبوته».

[۵۷۷] (۷)- ای فیکون الحلّ المغیّا بالغلیان و الحرمة المشروطة به.

[۵۷۸] (۸)- ای قبل عروض الحالة کالزبیبیة.

[۵۷۹] (۱)- اشارة الی دفع توهّم ان فعلیّة الحرمة بعد تحقّق الغلیان خارجا لیس من اللوازم الشّرعیّة للحلّیة المغیّاة و الحرمة المعلّقة بل من اللوازم العقلیّة فترتّبها یتوقّف علی القول بالاصل المثبت« و حاصل الدّفع» انّ الفعلیّة المذکورة و ان کانت من اللوازم العقلیّة الا انّها لا تختص بالواقع حتّی یتوقّف اثباتها علی الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعمّ من الواقع و الظّاهر فتترتّب علی الحرمة المعلّقة سواء کانت ثابتة بالامارة الّتی یکون المثبت منها حجّة ام بالاصل الّذی لا یکون کذلک و سیأتی إن شاء الله تعالی فی الاصل المثبت الاشارة الی

ذلک فانتظر. ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۲.

[۵۸۰] (۲)- خواه ثبوت حکمین- حلّیّت مغیّا و حرمت معلّق- به‌وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به‌وسیله اصل عملی مانند استصحاب.

[۵۸۱] (۱)- و شاهدش هم این است که اگر شک در حلّیّت مغیا از بین برود شک در حرمت معلّقه هم از بین می‌رود و نمی‌شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.

[۵۸۲] (۱)- ... و خالف فیه جمع کالمحقّق فی الشّرائع و صاحبی القوانین و الفصول علی ما حکی عنهما و مثّلوا له بجملة من الفروع الّتی ذکرها شیخنا الاعظم:

منها: مشروعیّة ضمان ما لم یجب، و جهالة الجعل، استشهادا بقوله تعالی فی حکایة قصة مؤذّن یوسف علی نبیّنا و آله و علیه السّلام\:i« وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ\»E. و ... ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۴۷۷.

[۵۸۳] (۲)- کی لا تقول فی مقام التّفصی عن اشکال المعارضة: انّ الشّکّ فی الحلّیّة فعلا بعد الغلیان یکون مسبّبا عن الشّکّ فی الحرمة المعلّقة فیشکل بانّه لا ترتّب بینهما عقلا و لا شرعا بل بینهما ملازمة عقلا لما عرفت من انّ الشّکّ فی الحلّیّة او الحرمة الفعلیّین بعده متّحد مع الشّکّ فی بقاء حرمته و حلّیّته المعلّقة- و انّ قضیّة الاستصحاب حرمته فعلا و انتفاء حلّیّته بعد غلیانه فانّ حرمته کذلک و ان کان لازما عقلا لحرمته المعلّقة المستصحبة الا انّه لازم لها کان ثبوتها بخصوص خطاب او عموم دلیل الاستصحاب فافهم« منه قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۲.

[۵۸۴] (۱)- شک در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدّل موضوع.

[۵۸۵] (۲)- خواه مستصحب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.

[۵۸۶] (۱)- ای فساد التّوهم.

[۵۸۷] (۲)- جواب قوله:« حیث کان».

[۵۸۸] (۳)- فی کفایه الیقین بثبوته، بحیث لو کان باقیا و لم ینسخ لعمّه، ضرورة صدق انّه علی یقین منه، فشکّ فیه بذلک و لزوم الیقین بثبوته فی حقّه سابقا بلا- ملزم. و بالجملة: قضیّة دلیل الاستصحاب جریانه لإثبات حکم السّابق للاحق و إسراؤه الیه فیما کان یعمّه و یشمله، لو لا- طروء حالة معها یحتمل نسخه و رفعه، و کان دلیله قاصرا عن شمولها من دون لزوم کونه ثابتا له قبل طروئها اصلا، کما لا یخفی(منه قدّس سرّه). ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۶.

[۵۸۹] (۱)- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۵۹۰] (۲)- که مستشکل می‌گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

[۵۹۱] (۱)- و ما قضایای خارجیّه را ملاک عمل قرار می‌دادیم.

[۵۹۲] (۱)- مصنّف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم- قوله:« و امّا للیقین بارتفاعها بنسخ الشّریعة السّابقة ...»-

[۵۹۳] (۱)- سوره بقره ۱۸۳.

[۵۹۴] (۱)- شیخ اعظم« ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان« و ثانیا» بیان کرده‌اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ک فرائد الاصول ۳۸۱.

[۵۹۵] (۲)- و ظاهر کلام ایشان موهم این است که: احکام به نحو قضیّه طبیعیّه ثابت هستند.

[۵۹۶] (۱)- سوره توبه، آیه ۶۰.

[۵۹۷] (۱)- الف: لعلّه اشارة الی عدم الفرق بین التّکلیف و الوضع اصلا فکما انّ الملکیّة جاز ثبوتها للکلّی لا الاشخاص فکذلک

التکلیف جاز ثبوتها له عینا. ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶۴.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحکم الکلّی الثّابت للعناوین الباقیة و لو بالاشخاص المتبادلة دون اشخاص خاصّة کی یلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۶۹.

[۵۹۸] (۲)- شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان« اوّلا» بیان کرده‌اند که عبارت آن را اخیرا نقل کردیم.

[۵۹۹] (۳)- اشکال تغایر موضوع.

[۶۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۰۱] (۱)- در مورد شک در بقاء حکم واقعی.

[۶۰۲] (۱)- لا انّ المجعول احکام العدالة حقیقة لانّ موضوعها هو العدالة الواقعیّة لا العدالة المشکوکة.

[۶۰۳] (۲)- سوره نساء، آیه ۵۹.

[۶۰۴] (۱)- و سایر اصول علمیّه.

[۶۰۵] (۲)- و دو مثال هم برای آن ذکر کردیم.

[۶۰۶] (۱)- یعنی عادة لازم موضوع است امّا از نظر عقل، لازم موضوع نیست.

[۶۰۷] (۱)- ای تنزیل المستصحب مع لوازمه.

[۶۰۸] (۲)- و لکن الوجه عدم صحّة التّنزیل بهذا اللحاظ، ضرورة انّه ما یکون شرعا لشیء من الاثر لا دخل له بما یستلزمه عقلا او عادة، و حدیث اثر الاثر و ان کان صادقا الا انّه اذا لم یکن التّرتّب بین الشّیء و اثره و بینه و بین مؤثره مختلفا، و ذلک ضرورة انّه لا یکاد یکون الاثر الشّرعی لشیء اثرا شرعیّا لما یستلزمه عقلا او عادة اصلا، لا بالنّظر الدّقیق العقلی و لا النّظر المسامحی العرفی، الا فیما عدّ اثر الواسطة اثرا لذیها لخفائها او لشدّة وضوح الملازمة بینهما، عدا شیئا واحدا ذا وجهین، و اثر احدهما اثر الاثنین، کما یأتی الاشارة الیه فافهم« منه قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۱.

[۶۰۹] (۳)- مانند صحّة تنزیل به لحاظ اثر نفس ملزوم- ذی الواسطه-

[۶۱۰] (۴)- بیان و تعلیل« منشؤه انّ مفاد الاخبار ...» است.

[۶۱۱] (۵)- ... اذا قطع مثلا جسد زید بالسّیف نصفین و نحن نشکّ فی حیاته فی حال القطع و استصحبنا حیاته الی تلک الحال فهل یثبت بذلک لازمها العقلی و هو القتل و یترتّب علیه اثره الشّرعی من القصاص و نحوه ام لا و اذا استصحبنا النّهار مثلا فهل یثبت به ملزومه کطلوع الشّمس او ملازمه کضوء العالم و یترتّب علی الملزوم او الملازم اثره الشّرعی لو کان له اثر کذلک ام لا و هذا هو النّزاع المعروف بالاصل المثبت و(الظّاهر) انّ المشهور عدم القول به و ان ذکر الشّیخ اعلی اللّه مقامه من کثیر الفقهاء التّمسّک به فی مقامات کثیرة قد اشار الی جملة منها واحدا بعد واحد و من اراد الوقوف علیها فلیراجع الرسائل. ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶۷.

[۶۱۲] (۱)- مصنّف درصدد تأیید و تعیین احتمال اوّل و ردّ دو احتمال دیگر است.

[۶۱۳] (۲)- ای متیقّنة سابقا.

[۶۱۴] (۱)- که علّت را توضیح خواهیم داد.

[۶۱۵] (۲)- ای مع لوازم المستصحب من العقلیّة و العادیّة.

[۶۱۶] (۱)- امّا طریقه بیان آنها متفاوت است.

[۶۱۷] (۱)- مانند نبات لحیه.

[۶۱۸] (۲)- فی قوله« التی لا یکون کذلک».

[۶۱۹] (۱)- در زمان سابق.

[۶۲۰] (۱)- به اعتبار اثر شرعی آن مانند حرمت تقسیم اموال او و ...

[۶۲۱] (۱)- الظّاهر انّه اشارة الی ما نبّه علیه فی حاشیة الرّسائل من اشکال بعض الاجلّة من السّادة- و هو علی ما حکاه العلّامة المشکینی عن المصنّف السّید المحقّق السیّد حسین الکوه‌کمری- علی الشّیخ الاعظم قدّس اللّه اسرارهم من انّ ترتیب اثر الواسطة الخفیّة علی استصحاب ذی الواسطة یکون من باب تطبیق المفاهیم علی مصادیقها العرفیّة مسامحة و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف فی التّطبیقات. و قد دفع المصنّف هذا الاشکال عن الشّیخ بقوله« بدعوی انّ مفاد الاخبار عرفا یعمّه حقیقة» ... ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۳۴.

[۶۲۲] (۱)- الظّاهر انّ فی العبارة غلطا لانّ هذین الامرین لیسا مغایرین مع ما لا یمکن التّفکیک بل عدم امکان التّفکیک ناش من الامرین و یشهد له کلامه فی الحاشیة علی ما نقلناه و قوله فی آخر العبارة« الا فیما عدّ اثر الواسطة ...» و تصریحه فی اثناء الدّرس و حقّ العبارة هکذا لاجل وضوح الخ حتّی یکون تعلیلا لعدم امکان التّفکیک. مشکینی ره. ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۳۲۸.

[۶۲۳] (۱)- و مثّل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوّة فانّ التّعبّد بابوّة زید لعمرو ملازم عرفا للتّعبّد ببنوّة عمرو لزید. ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۶۲۴] (۲)- فلا دلالة علی اعتبار المثبت منه کسائر الاصول التّعبدیّة« الا فیما عدّ اثر الواسطة اثرا له لخفائها او شدّة وضوحها و جلالها حسبما حقّقناه».

[۶۲۵] (۱)- لعلّه اشارة الی ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فانّ الواسطة الخفیّة لاجل خفائها و إن امکن أن یقال انّ اثرها یعدّ اثرا للمستصحب و امّا الواسطة الجلیّة فلاجل شدّة وضوحها و جلائها کیف یعدّ اثرها اثرا للمستصحب فانّ اللزوم او الملازمة ملاک الاثنینیة فکلّما اشتدّ وضوح لزومها او ملازمتها اشتدّ وضوح اثنینیتها مع المستصحب فکیف یری العرف اثرها اثرا للمستصحب ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۷۳.

[۶۲۶] (۱)- الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد.- در تنبیه هفتم-

[۶۲۷] (۱)-[ای ذات المستصحب بان یکون الکلّی المنطبق علیه الذی هو موضوع الحکم حقیقة منتزعا عن ذات المستصحب کزید، فانّ الطّبیعی المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المرکّب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زید لترتیب الاثر المترتّب علی الانسان المتّحد معه وجودا لیس بمثبت.

[۶۲۸] (۲)- یعنی: بان یکون الکلّی منتزعا بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التی لیس لها ما یحاذیها فی الخارج کالولایة و الفقاهة و العدالة و غیرها ممّا لا وجود لها فی الخارج، فمن کان متّصفا بأحد هذه الاوصاف کزید مثلا و شکّ فی بقائه فاستصحابه لترتیب الاثر الشّرعی المترتّب علی عنوان الولی او الوکیل مثلا لیس بمثبت ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۵۳.

[۶۲۹] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۳۸۴.

[۶۳۰] (۱)- که ملاک آن تغایر مفهومی و اتّحاد وجودی است.

[۶۳۱] (۱)- به‌نظر مصنّف محمول بالضّمیمه امری است که تأصّل و واقعیّت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابازاء خارجی ندارد که در این عقیده می‌توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده‌اند، سازش ندارد.

[۶۳۲] (۱)- در استصحاب حکم.

[۶۳۳] (۲)- در استصحاب موضوع.

[۶۳۴] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۳۵۱.

[۶۳۵] (۴)- نه خارج محمول مانند ملکیّت.

[۶۳۶] (۵)- و هما كون الكلّى منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب و منتزعا عن المستصحب بملاحظة اتّصافه ببعض العوارض التى تكون من الخارج المحمول. ر. ك منتهى الدّراية. ۷/ ۵۵۴.

[۶۳۷] (۱)- در قسم اوّل احكام وضعيّه هيچ‌گاه استصحاب جارى نمى‌شود زيرا مجعول شرعى نيستند.

[۶۳۸] (۱)- لعلّه اشارة الى ما يحتمل فى المقام من انّ مراد الشيخ اعلى اللّه مقامه من نفى كون الشّرطيّة او المانعيّة او الجزئيّة مجعولة شرعا هو نفى مجعوليّتها استقلالا و انّ مراده من انتزاع الشّرطيّة من الامر بالصّلاة فى حال الشرط او المانعيّة من النّهى عن الصّلاة فى النّجس او الجزئيّة من الامر بالمركب هو جعلها تبعا لجعل التّكليف فيتّحد حينئذ معناه مع ما افاده المصنّف عينا. ر. ك عناية الاصول ۵/ ۱۸۰.

[۶۳۹] (۱)- ر. ك فرائد الاصول ۲۰۴.

[۶۴۰] (۱)-[قيد للاثر الشّرعى، يعنى: أن يكون الاثر الشّرعى بوجوده الاعمّ من الواقعى و الظّاهرى موضوعا للاثر غير الشّرعى، كوجوب الاطاعة المترتّب على الحكم الشّرعى مطلقا و لو كان ظاهريّا ثابتا بالاستصحاب مثلا.

[۶۴۱] (۲)- كوجوب الاطاعة الثّابت للوجوب الشّرعى، فانّه يترتّب على الوجوب الشّرعى الثّابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مرّ آنفا او باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياة الغائب المترتّب عليها وجوب الانفاق شرعا على زوجته، المترتّب على هذا الوجوب الشّرعى الحكم العقلى و هو وجوب الاطاعة

[۶۴۲] (۳)- هذا فى الاستصحاب الموضوعى و ما قبله هو الاستصحاب الحكمى ر. ك منتهى الدّراية ۷/ ۵۸۲.

[۶۴۳] (۱)- لوازم عقلى و عادى.

[۶۴۴] (۱)- كما فى جميع الاعدام الازليّة المستصحبة الى زمان ثبوت الاثر الشّرعى كعدم التّذكية المستصحب الى زمان الموت فانّه حال الحياة لا اثر له و انّما يكون اثره بعد الموت، و كما لو تطهّر فى وقت ثمّ غفل و اراد الصّلاة فانّ الطّهارة قبل الصّلاة ليس لها اثر فعلى و انّما يكون اثرها حال الصّلاة فلا مانع من استصحابها حال الصّلاة ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۹۵.

[۶۴۵] (۱)- مصنّف چنين تعبير نموده‌اند:« كما فى استصحاب عدم التكليف فانّه و ان لم يكن بحكم مجعول فى الازل و لا ذا حكم الا انّه حكم مجعول فيما لا يزال ...»

[۶۴۶] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۷] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آيه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نماييد؛ اين برای شما بهتر است اگر بدانيد حضرت رضا (عليه السّلام): خدا رحم نمايد بنده‌ای كه امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را ياد گيرد و به مردم ياد دهد، زيرا مردم اگر سخنان نيكوی ما را (بی آنكه چيزی از آن كاسته و يا بر آن بيافزايند) بدانند هر آينه از ما پيروی (و طبق آن عمل) می كنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنيانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائميه اصفهان شهيد آيت الله شمس آبادی (ره) يكی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند كه در دلدادگی به اهلبيت (عليهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (عليه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشريف) شهره بوده و لذا با نظر و درايت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنيانگذار مركز و راهی شد كه هيچ وقت چراغ آن

خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج – به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹